

**Armoede en rykdom na aanleiding van 'n Ou-Testamentiese perspektief:  
'n Analogiese en etiese interpretasie van die Josefverhaal.**

deur

STEPHANUS JOHANNES NAUDÉ

Voorgelê ter gedeeltelike vervulling van die vereistes vir die graad

MAGISTER IN TEOLOGIE



FAKULTEIT TEOLOGIE

UNIVERSITEIT  
iYUNIVESITHI  
STEILLENBOSCH  
by die  
UNIVERSITY

100  
UNIVERSITEIT VAN STELLENBOSCH  
1918 · 2018

Studieleier: Prof Louis C. Jonker

December 2018

# Inhoud

Inhoud .....	2
Hoofstuk 1 .....	10
Inleiding .....	10
1.1 Agtergrond .....	10
1.2 Voorlopige literatuurstudie .....	11
1.2.1 Filosofiese etiek.....	11
1.2.2 Christelike etiek.....	11
1.2.3 Ou Testament etiek .....	12
1.3 Probleemstelling, navorsingsvrae en afgrensing .....	16
1.4 Hipotese .....	16
1.5 Metodologie en hoofstukverdeling.....	17
Hoofstuk 2 .....	19
Oorsig oor die kontemporêre konteks van rykdom en armoede in Suid-Afrika .....	19
2.1 Inleiding .....	19
2.1.1 Sosiologiese perspektief .....	19
2.1.2 Christelike tradisie.....	22
2.1.3 Samevatting .....	23
2.2 Historiese agtergrond van Suid-Afrika in die apartheidsera .....	25
2.3 Geografiese beskrywing .....	28
2.4 Kwantitatiewe vergelyking van armoede en rykdom in Suid-Afrika.....	31
2.4.1 Ekonomiese verspreiding .....	32
2.4.2 Opleiding en onderrig.....	34
2.4.3 Arbeid in Suid-Afrika.....	34
2.4.4 Eiendomsreg in Suid-Afrika.....	36
2.4.5 Samevatting .....	39

2.5	Gevolgtrekking .....	40
Hoofstuk 3	.....	41
Oorsig oor die ontwikkeling van die studieveld Ou Testament-etiek.....		41
3.1	Inleiding .....	41
3.2	Historiese ontwikkeling van etiese nadenke vanuit die Ou Testament.....	42
3.3	Vroeë Joodse ontwikkeling .....	43
3.4	Die vroeë kerkvaders .....	46
3.4.1	Marsion .....	46
3.4.2	Alexandryse tradisie .....	47
3.4.3	Antiocheense Vaders.....	49
3.5	Laat Middeleeuse ontwikkeling .....	51
3.6	Moderne ontwikkeling .....	53
3.6.1	Die neëntiende en begin twintigste eeu .....	54
3.6.2	Die laat twintigste en een-en-twintigste eeu .....	56
3.7	Ontwikkeling van 'n Ou Testament-etiek .....	58
3.7.1	Letterlike interpretasie .....	58
3.7.2	Resepsie .....	58
3.7.3	Multi-dimensionele interpretasie .....	59
3.8	Samevatting .....	60
Hoofstuk 4	.....	61
'n Literêre studie van die Josefverhaal.....		61
4.1	Inleiding tot Eksegetiese studie van Genesis 37-50 .....	61
4.2	Narratiewe analise: Ska se teorie.....	62
4.3	Narratiewe analise van Genesis 37-50 .....	63
4.3.1	Opsomming van die verhaal .....	63
4.3.2	Tyd .....	64

4.3.3	Plot.....	69
4.3.4	Verteller .....	72
4.3.5	Perspektief .....	73
4.3.6	Karakters .....	74
4.4	Samevatting .....	78
Hoofstuk 5.	.....	80
Literêr-historiese ondersoek	.....	80
5.1.	Inleiding .....	80
5.2.	Literêre kritiek.....	82
5.3.	Josefverhaal in die Boek van Genesis.....	87
5.4	Die Josefverhaal as nie-Priesterlike materiaal.....	88
5.4.1	Strukturele plasing van die Josefverhaal in Genesis.....	88
5.5	Samevatting .....	91
Hoofstuk 6.	.....	92
Die historiese ondersoek van die Josefverhaal	.....	92
6.1	Inleiding.....	92
6.2	Minimalistiese en maksimaliste perspektiewe: Die rekonstruksie van Israel se geskiedenis.....	94
6.3	Die bron van sosiale mag.....	95
6.4	Die politieke klimaat van die sesde eeu v.C.....	97
6.5	Vryheid onder heerskappy van die Persiese ryk: Die Joodse gemeenskap van Jehud en die diaspora.....	100
6.6	Samevatting: Die Jode van Elefantine .....	102
Hoofstuk 7.	.....	104
Slot	.....	104
7.1	Opsomming van resultate .....	104

7.2 Praktiese implikasies van 'n teologie van deugde: voorsiening en versoening..	108
Bronnelys .....	112

## **Verklaring van onafhanklikheid**

Volle naam: Stephanus Johannes Naude

Verklaring:

- (i) Ek verstaan die begrip plagiaat en ek is bewus van die Universiteit se beleid hieroor.
- (ii) Ek verklaar hierdie skripsie is my eie, oorspronklike werk. Waar die werk van ander gebruik is (of die van 'n gedrukte bron, die internet of enige iets anders), word sulke werke erken en aan erkenning gegee en na verwys volgens die vereistes van die departement.
- (iii) Geen werk wat voorheen geskep is deur enige ander student of persoon is gebruik onder die voorwendsel dat dit my eie is nie.
- (iv) Ek het nie en sal nie toelaat dat enige een my werk afskryf met die doel om dit voor te hou as sy/haar eie werk nie.

---

Stephan Naude

---

Datum

## **Erkenning**

Hiermee gee ek graag erkenning aan Professor L.C. Jonker en Dr. Gideon Kotze wat die boustene van my teologiese opleiding gelê het. Beide hierdie dosente was van kardinale belang in die vorming van my kritiese denke asook my liefde vir die wêreld en die mense van die Ou Nabye-Ooste.

Ek rig my dank aan Fred Boshoff wat in sy vrye tyd my help met die taalversorging van die werk.

Laastens aan my kollega en vriend Schalk Treurnicht wat altyd sy tyd aan my afgestaan het om my teologiese metodiek krities te ontwikkel.

## Abstract

*“Ethical conduct is about doing the right things the right way; not that the ends justify the means, but also simply doing the right thing, it did not matter what the outcomes were.” (Khoza, 2016)*

Ethics and ethical behaviour raise different questions within the society of South-Africa. In 2016 questions were raised among students in South-Africa about the increase of student fees and limiting the opportunity for higher education. The context of South-Africans speaks of poverty and the issue of poverty can no longer only be answered by referring to the constitution of South-Africa, but needs an ethical answer. This study wants to address these ethical questions by using the Bible as a guide for ethical virtues.

However, the history of South-Africa has shown that ethical behaviour reflected within the Bible can be used irresponsibly. This study uses an analogical perspective to state that by defining the world of the text and contemporary context as clearly as possible, a responsible hermeneutic can be developed to engage the text and contemporary context of South-Africa. A hermeneutic that uses both the literary and historical dimensions of the Old Testament can potentially ensure a more responsible ethics.

Against this background, the present study will develop the ethical virtues, reconciliation and provision, with reference to poverty and affluence from the Joseph narrative in Genesis 37-50.



## Opsomming

*“Ethical conduct is about doing the right things the right way; not that the ends justify the means, but also simply doing the right thing, it did not matter what the outcomes were.” (Khoza, 2016)*

Die konteks van Suid-Afrika verwag dat verskillende vrae oor etiek en etiese gedrag gevra word. In 2016 is Suid-Afrikaners deur studente gevra oor die verhoging van studentegelde en die beperking van die geleentheid vir hoër onderwys. Die konteks van Suid-Afrikaners is oorweldig deur armoede en die kwessie van armoede kan nie meer net beantwoord word deur na die grondwet van Suid-Afrika te verwys nie, maar het 'n etiese antwoord nodig. Hierdie studie wil die etiese vrae aanspreek deur die Bybel as 'n riglyn vir etiese deugde te gebruik.

Die geskiedenis van Suid-Afrika het egter getoon dat etiese gedrag wat in die Bybel gereflekteer word, onverantwoordelik gebruik kan word. Hierdie studie gebruik 'n analogiese perspektief om te argumenteer dat deur die wêreld van die teks en kontemporêre konteks so duidelik as moontlik te definieer, 'n verantwoordelike hermeneutiek ontwikkel kan word om vanuit die teks in die kontemporêre konteks van Suid-Afrika te reageer. 'n Hermeneutiek wat beide die literêre en historiese dimensies van die Ou Testament gebruik, kan moontlik 'n meer verantwoordelike etiek verseker.

Teen hierdie agtergrond sal die huidige studie die etiese deugde, versoening en voorsiening, met betrekking tot armoede en rykdom vanuit die Josef-verhaal in Genesis 37-50 ontwikkel.

# Hoofstuk 1

## Inleiding

### 1.1 Agtergrond

Die Openbare Beskermer, Adv. Thuli Madonsela, het tydens die Diakonia Raad van Kerke 'n oproep tot Suid-Afrikaners gemaak om die etiek van publieke figure onder die vergrootglas te plaas (Khoza, 2016). Volgens Madonsela is daar geen grys areas vir publieke figure nie (Khoza, 2016). Madonsela se oproep moedig die publiek aan om die Suid-Afrikaanse grondwet te gebruik as hulpmiddel, sodat die publiek kan onderskei wat die regte ding is om te doen.

*“Ethical conduct is about doing the right things the right way; not that the ends justify the means, but also simply doing the right thing, it did not matter what the outcomes were.” (Khoza, 2016)*

Die probleme wat Suid-Afrikaners ondervind te midde van diverse kulture en gelowe is dat die onderskeiding van die “regte dinge” nie so eenvoudig is soos om die grondwet toe te pas op etiese kwessies binne die publieke of die politieke sfeer nie.

In die Suid-Afrikaanse konteks is daar konstante wrywing tussen die publiek en politiek, om te onderskei wat reg of regverdig is en hoe Suid-Afrikaners moet en mag optree. In die gesprek heers daar 'n verskeidenheid perspektiewe wat op grond van verskillende wyses 'n bydrae lewer tot die regte of regverdige leefstyl van 'n Suid-Afrikaner.

Meer onlangs is en word universiteite se aandag opgeëis deur die #feesmustfall veldtog wat proteste loods oor universiteitsgelde (sien Corke, 2016 oor die situasie wat byvoorbeeld by die Universiteit van Witwatersrand geheers het nadat 'n 10.5% verhoging vir 2015 aangekondig is). In die proteste is die aandag verder gevestig op rasse- en sosio-ekonomiese ongelykhede (“#feesmustfall: Political failure triggers ticking time bomb | Daily Maverick” n.d.). Die proteste maak gebruik van die land se grondwet om 'n beroep te doen op politici en die leierskap van die universiteite om 'n ruimte te skep waarbinne mense hulle reg kan uitleef tot goeie onderrig. Hierdie reg word egter opgeëis binne 'n konteks waarin armoede steeds hoogty vier en toegang tot hoër onderwys uitermate bemoeilik.

Die agtergrond van die Suid-Afrikaanse konteks skep 'n omgewing waar etiek nie noodwendig net met konstitusionele wette aan die orde gestel kan word nie. Alhoewel die #feesmustfall-beweging gebruik maak van die grondwet, bied dit 'n beperkte riglyn vir hoe regverdigheid of die “regte ding” bepaal kan word vir die optrede van alle Suid-Afrikane binne 'n konteks wat gebuk gaan onder armoede. Dit is op hierdie gebied waar die teologie en Bybelse riglyne 'n bydrae kan lewer. Hierdie agtergrond vorm die motivering vir die huidige studie.

## 1.2. Voorlopige literatuurstudie

### 1.2.1 Filosofiese etiek

MacIntyre (2013, 4) kritiseer die etiese perspektiewe waaruit mense hedendaags moreel argumenteer. Hy is van mening dat mense nie die regte woorde gebruik om morele argumente te maak nie en daarom vind mense nie gelyke etiese grond waarmee hulle kan argumenteer nie. Hierop gebruik MacIntyre (2013, 11) *Emotivism* om die stand van morele en etiese argumentering te klassifiseer. Hy is oortuig daarvan dat die samelewing primêr waarde heg aan feite en goedere, en daarom juis vergeet van mense se *telos* (MacIntyre, 2013:79). Daarom argumenteer MacIntyre (2013, 83) dat die samelewing binne die huidige stand van etiese gesprek net twee perspektiewe op moraliteit kan inneem: 1) objektiwiteit of 2) manipulerende mag. Daarom stel MacIntyre (2013, 184) voor dat Aristoteles se deugde-etiek die beste oplossing verskaf vir die stand van morele kwessies.

Deugde word afgelei van die Latynse *virtus* en Griekse *aretē*; afsonderlik word die Grieks vertaal met 'uitnemendheid' en Latyns met 'waarde' (McKim, 2014:339). Deugde-etiek dien as 'n afgrensing van die waarde of die uitnemendheid van 'n persoon se leefwyse of optrede binne die samelewing. Deugde kan verder gedefinieer word as die etiese handeling van 'n persoon se ingesteldheid op grond van gewoontes of passies (McKim 2014, 339). Volgens MacIntyre (2013, 184) skep deugde-etiek gewoontes waarna alle mense hulleself kan rig, sodat alle mense vanuit gelyke etiese gronde kan argumenteer.

### 1.2.2 Christelike etiek

MacIntyre (2013) se herontdekking en ontwikkeling van deugde-etiek lewer nuwe insigte en gesprekke binne die raamwerk van Christelike etiek. Alhoewel Christelike deugde nie altyd direk verband hou met MacIntyre (2013) se konsep oor deugde-etiek nie, herskryf dit die

narratief van hoe Christene nadink oor die goeie lewe en wat dit beteken om “reg te doen” in die breër samelewing.

Lovin (2011, 231) verdiep die kern van deugde-etiek, deurdat hy sy lesers uitdaag om met vindingrykheid en verantwoordelikheid, etiese kwessies te benader. Hy verwys na drie denkskole; doel, plig en deugde, eerder as om te fokus op een spesifieke denkskool soos deugde. Lovin (2011) se onderskeid tussen verskillende denkskole begelei die leser om te verstaan dat etiek en besluitneming oor etiese metodologieë gekompliseerd is, weens die dinamiese lae waartussen ’n mens moet onderskei.

Die “doel” denkskool ondersoek die vraag: Wat is die uitkoms of doel van ’n etiese kwessie? As etiese beginsel fokus die denkskool op die uitkomst van die situasie, dit is in hierdie uitkomst wat ’n goeie lewe bepaal word. Verder verwys hy na “plig” as ’n persoon wat ’n leefstyl volg volgens wette, reëls en verantwoordelikhede rondom ’n situasie. Die pligte van Christelike etiek word gebaseer op ’n stel reëls of pligte wat ’n mens navolg om ’n beter lewe te lei. Hierdie twee beskrywings verwys na die teleologiese en deontologiese verstaan van etiek.

Volgens Lovin (2011:231) omvat beide, die teleologiese en deontologiese denkskole nie alle situasies in Christelike etiek nie. Daarom stel Lovin (2011) voor dat deugde-etiek deel kan vorm van teleologiese en deontologiese etiese benaderings. Lovin (2011) bied ’n goeie middeweg waarin deontologie, teologie en deugdes in ewewig met mekaar gebruik word om etiese besluite te neem.

### **1.2.3 Ou Testament etiek**

Die Ou Testament Etiek word gewoonlik beperk tot die deontologiese en teleologiese etiese interpretasie, waarin dit voorkom asof die Ou Testament duidelike uitsprake maak oor die “regte lewe” wat die gemeenskap moet lei.

Barton (1998, 1) verwys na verskeie wettiese tekste vanuit Levitikus, Eksodus en Deuteronomium wat volgens hom gewoonlik gebruik word as vertrekpunt vir Christelike etiek. Tekste soos Deut. 23:19 wat mense verbied om rente te hef op lenings of Lev. 13-14 wat mense met velsiektes brandmerk as sosiale en godsdienstige uitgeworpenes, is ekonomies en sosiaal problematies in moderne kontekste. Volgens Barton (1998) is hierdie

wettiese tekste deel van 'n groter narratief in die Ou Testament en dit is eers wanneer ons die narratief se spesifieke konteks en waardes verstaan dat ons die spesifieke boodskap en etiek van die narratief kan gebruik in etiese gespreke.

Barton (2003:63) stel voor dat die Ou Testamente se narratiewe *etos* 'n nuwe perspektief kan lewer oor hoe Christene 'n etiese lewenswyse kan ontwikkel vanuit die Ou Testament, sodat hulle eties-moreel op samelewingskwessies kan reageer. Barton (2003, 62) argumenteer dat deugde-etiek in hierdie opsig ideaal is om waardes en dissiplines vanuit die Ou Testament se kontroversiële tekste te ontwikkel, sodat Christene die *etos* van die teks kan gebruik eerder as die woord-vir-woord beskrywing soos wat 'n mens dit vind in die Hebreeuse Bybel.

Barton (1998:22) gebruik 'n metodologiese tegniek wat ontwikkel is deur Martha Nussbaum in haar boek *The Fragility of goodness and love's knowledge*. Sy argumenteer nie vir 'n universele etiek nie, maar 'n partikulêre etiek wat voortbou op die Aristoteliaanse denkskool van *phronesis*, oftewel praktiese wysheid. Die essensie van haar argument word soos volg opgesom:

*“Rules are authoritative only insofar as they are correct; but they are correct only insofar as they do not err with regard to the particulars. And it is not possible for a simple universal formulation, intended to cover many different particulars, to achieve a high degree of correctness...The law is here regarded as a summary of wise decisions. It is therefore appropriate to supplement it with new wise decisions made on the spot; and it is also appropriate to correct it where it does not correctly summarize what a good judge would do. Good judgement... supplies both a superior concreteness and a superior responsiveness or flexibility.”* (Barton 1998, 23)

Die feit dat Barton (1998) die fokus verskuif vanaf die universele tot die partikulêre kan goed benut word om vanuit die historiese en literêre aspekte van die narratiewe van die Ou Testament die biografiese elemente van die tekste te ontdek. Hierin argumenteer Barton (1998) dat die partikulêre van die teks die leser nader aan die tekste bring, sodat die leser van die teks, die teks kan gebruik. Daarom kan 'n mens argumenteer vir 'n partikulêre etiek bo die universele, omdat die partikulêre juis die narratief se essensie ondersoek, eerder as om universele reëls te stel wat alle mense in alle omstandighede kan navolg.

Barton (2014:4) ontwikkel hierdie konsep van hom verder deur in sy boek *Ethics in Ancient Israel* waarnemings te maak vanuit die literêre en historiese aspekte van die Ou Testament. Hy gee nie voor dat sy waarnemings 'n kronologiese aanduiding kan gee van Israel se etiese ontwikkeling nie, maar dat hy temas Israel se morele verstaan in verskillende momente van die geskiedenis kan aandui (Barton 2014, 11).

Daar bestaan verskillende sienings onder akademici wat etiese perspektiewe vanuit die Bybeltekste wil ontgin om etiese uitsprake waarmee Christene hulleself kan vereenselwig, te maak. In die geval van Nkabala (2013, 396) maak sy byvoorbeeld gebruik van verskillende vroue se interpretasie van die teks om te argumenteer dat die Kussitiese vrou van Moses in Numeri 12 waardigheid gee aan die vrou weens die gebruik van *Talitha Cum*-hermeneutiek. Die gevaar hiervan is dat Nkabala (2013) se etiek direk afgelei word vanuit die hermeneutiese perspektief wat sy inneem en nie op grond van die partikulêre *etos* van die tekste nie. Nkabala (2013) veronderstel dat die partikulêre etiek van die Hebreeuse teks dieselfde *etos* weerspieël as moderne vroue se hermeneutiese lense.

Die gevaar is dat 'n mens 'n teks van 'n spesifieke tyd deontologiese omskep sodat die teks gebruik of partykeer misbruik word binne 'n kontemporêre etiese situasie. Dit beteken dalk dat 'n mens die moderne etiese situasie verantwoordelik hanteer, maar die Bybeltekste nie met verantwoordelikheid gebruik nie.

Sloane (2008, 6) skep 'n ruimte waarin hy die leser bewus maak van die beperktheid en funksionaliteit van die Ou-Testament in etiese situasies. Hy is daarvan oortuig dat die leser altyd bewus moet wees van die outeur, leser en die teks. Sy argument maak die leser sensitief vir die gevare van die teks, maar Sloane (2008:201) fokus op die teks se literêre waarde in sy bespreking van die etiese vraagstuk van kloning. Sloane (2008:201) maak gebruik van tekste uit Genesis 1, Psalm 127 en Levitikus 19:18<sup>1</sup> waarin hy die familiebande en waarde van kinders

---

<sup>1</sup> Jy mag nie wraak neem of 'n grief koester teenoor jou volksgenoot nie, jy moet jou naaste liefhê soos jouself. Ek is die Here. (ANV, 1983).

voor God bekendstel, sonder om die partikulêre van die historiese konteks van die tekste in ag te neem.

Sloane (2008:203) stel hieruit voor dat kloning verkeerd is omdat dit nie inpas by die etiese deugdes van Genesis 1 of Levitikus 19:18 nie. Hy maak geen melding van hoe hy by hierdie deugdes uitkom vanuit die teks nie, die argumente wat hy wel maak is beperk tot die literêre gebruik van die tekste. Sloane (2008:204) vooronderstel deugdes vanuit die teks se literêre interpretasie, sonder om die konteks van die leser of die teks in ag te neem.

Hierdie kort beskrywing is 'n beperkte voorbeeld van hoe die Ou Testament tans gebruik word in etiese gesprek. Nkabala (2013) argumenteer vanuit die partikulêre van haar eie hermeneutiese lens en Sloane (2008) argumenteer vanuit die partikuliere literêre dimensie van die teks; beide Sloane (2008) en Nkabala (2013) neem dus nie die partikulêre historiese dimensie van die teks in ag nie.

Mills (2001, 2) meen dat Barton (2003) 'n belangrike bydrae lewer tot die gesprek van die Ou Testament en etiek, maar dat die taak nie altyd so eenvoudig is om die historiese gemeenskap in die teks waar te neem nie. Haar benadering behels dat die hele narratief van die Ou Testament in ag geneem moet word in die gesprek oor moraliteit. Mills (2001, 2) bestudeer die geheelbeeld van die Ou Testament – van geregtigheid tot ongeregtigheid en goeie tot slegte wat baie keer in kontras staan met mekaar – oor verskillende narratiewe van die Ou Testament. Sy is oortuig daarvan dat die Ou Testament en moderne etiese nadenke in dialoog met mekaar gebring moet word deur die waardes van die teks te verstaan soos wat dit in die geheelbeeld aangebied word (Mills 2001, 5). Die gevaar van 'n etiek van die Ou Testament is dat die moderne leser en die teks se etiek so vêr van mekaar is dat die moderne leser die oppervlak-boodskap van die teks verkies. Mills (2001, 21) maak 'n belangrike onderskeid en ondersteun Barton se ondersoek na die partikulêre. Sy argumenteer dat etiese waarde deur die individue en gemeenskap gevind kan word in die teks wanneer 'n mens die gehele teks lees. Hierby bedoel sy dat dit vir haar belangrik is om die konteks van hierdie tekste ten alle tye te ondersoek, sodat die leser se verstaanswêreld verbreed en dat daar nie net wettiese (deontologiese) aspekte van die teks aangehaal word nie.

In die huidige studie sal 'n alternatiewe metodologie na aanleiding van Mills (2001) en Barton (2003) voorgestel word wat in gesprek tree met hoe Barton (2003, 1998) die partikulêre van

die teks aanbied om uit 'n spesifieke tyd en narratief deugdes te ontdek met die oog op moderne kontekste en situasies. Die voorstel wat Barton (2003:62) maak word deur hierdie studie verder opgeneem om in aansluiting by MacIntyre (2013) te onderskei watter moontlikhede aan Suid-Afrikaanse Christene gebied kan word om 'n deugde-etiek oor rykdom en armoede vanuit die Ou Testament te ontwikkel.

### 1.3. Probleemstelling, navorsingsvrae en afgrensing

Die probleem wat deur die studie ondersoek word, is: Die gebruik van Ou-Testamentiese tekste om kontemporêre etiese kwessies aan te spreek.

Ter wille van haalbaarheid, sal die studie spesifiek fokus op die tema van rykdom en armoede in die Josefverhaal in Genesis 37-50. Daar sal gepoog word om vanuit die beperkte studie van hierdie narratief 'n antwoord te probeer gee op die navorsingsvraag; Hoe kan 'n studie van die Josefverhaal 'n bydrae maak tot die etiese nadenke oor kontemporêre kwessies soos rykdom en armoede?

Die volgende navorsingsvrae dien as 'n riglyn vir hoe die studie aangepak gaan word:

- Wat is die sosio-ekonomiese konteks in Suid-Afrika vandag?
- Watter etiese uitdagings bied die Suid-Afrikaanse konteks?
- Wat is die historiese gesitueerdheid van die Josefverhaal?
- Wat is die narratiewe vlak van die Josefverhaal?
- In watter sosio-ekonomiese konteks het die Josefverhaal tot stand gekom?

### 1.4. Hipotese

Deur van 'n analogies-hermeneutiese model gebruik te maak, kan die Ou Testament op so 'n wyse geïnterpreteer word dat die retories-etiese dinamika van die destydse konteks verantwoordelik en verantwoordbaar met die retories-etiese dinamika van vandag se konteks in verband gebring kan word.

'n Analogiese-hermeneutiese model poog om verantwoordelik met beide die historiese konteks van die teks en die kontemporêre konteks van die leser om te gaan. Die analogiese model vind waarde daarin om die retories-etiese dinamiek van die antieke teks met die



retoriese-etiese dinamiek van die kontemporêre konteks in dialoog te bring (Jonker 2016, 21). Hierin meen Jonker (2016:261), dat daar 'n analogie is tussen hoe kontemporêre lesers gebruik maak van gesaghebbende tekste wanneer sosiale kwessies aangespreek word, en hoe outeurs en redakteurs van die tekste vanuit hul oorgelewerde tradisies etiese waardes gevorm het. Die outeurs en redakteurs van die Hebreeuse Bybel het vanuit spesifieke kontekste en kulturele agtergronde outoritatêre geskrifte (hetsy vanuit mondelinge of geskrewe tradisies) gebruik om te reageer op kwessies van hul tyd (Jonker, 2016:261). Die funksie van 'n analogiese model is om vanuit die historiese en literêre aspekte van die tekste te onderskei hoe die antieke outeurs en redakteurs omgegaan het met hul tradisies, om sodoende riglyne vir etiese nadenke vandag te vind.

### 1.5. Metodologie en hoofstukverdeling

Die metodologie word gebaseer op 'n analogies-hermeneutiese model waarin die etiese-retoriese dinamika ondersoek word, van beide die Suid-Afrikaanse konteks asook die Hebreeuse teks, afgegrens tot Genesis 37-50.

Die analogiese hermeneutiese model vereis dat hierdie studie erns maak met die eksegetiese aspekte van Genesis 37-50. Mills (Mills 2001, 2) verwys na so 'n eksegetiese model waarin sy die etiek van die Ou Testament ondersoek as die gehele narratief van die Ou Testament. Hierdie studie kan met die erns van Mills (2001) assosieer en ondersoek daarom die gehele narratief van Genesis 37-50. Hierin sluit dit aan by Barton (1998) wat die leser nader wil bring aan die teks. Daarom strewende hierdie studie daarna om Genesis 37-50 te ondersoek op grond van die literêre, die literêr-historiese, en die historiese dimensies van die teks.

Die literêre studie van die teks ondersoek die literêre verskynsels soos die karakters, tyd, plot, verteller en perspektief van die narratief (Ska, 1990). Die literêr-historiese verwys na die komposisie van die teks en hoe die teks literêr tot stand gekom en gegroei het. Die historiese studie van die teks ondersoek die sosio-ekonomiese konteks waarin die verhaal tot stand gekom het. Dever (2012) dien hier byvoorbeeld as 'n belangrike riglyn om te verstaan wat die leefwyse van die alledaagse persoon was.

Dit is vanuit hierdie eksegetiese riglyne wat die studie sal poog om die teks nader aan die kontemporêre leser te bring sodat die retoriese dinamika van die teks duideliker na vore sal

kom. Verder is dit belangrik om rykdom en armoede in die kontemporêre konteks van die Suid-Afrikaner te bestudeer, soos byvoorbeeld weerspieël word in die sosio-ekonomiese omstandighede wat aanleiding gegee het tot die #feesmustfall-veldtog. Hierdie analogiese model hoop om 'n sintese te ontwikkel waarin die Ou Testament kan reageer op die etiese vraagstelling van die huidige Suid-Afrikaanse konteks.

Die navorsingsvrae bepaal die uitleg van die studie sodat die verdere hoofstukke soos volg ingedeel kan word:

Hfst 2: Oorsig oor ontwikkeling van die studieveld Ou Testament-etiek

Hfst 3: Oorsig oor kontemporêre konteks van rykdom en armoede in Suid-Afrika

Hfst 4: Literêre studie van die Josefverhaal

Hfst 5: Literêr-historiese studie van die Josefverhaal

Hfst 6: Historiese studie van die Josefverhaal

Hfst 7: Sintese oor hoe die Ou Testament in etiese vraagstellings kan funksioneer

# Hoofstuk 2

## Oorsig oor die kontemporêre konteks van rykdom en armoede in Suid-Afrika

### 2.1 Inleiding

Die kontemporêre konteks van Suid-Afrika is omvattend en divers met elf offisiële tale en sowat agt verskillende etniese groeperings (“South Africa Languages and Culture” n.d.). In Suid-Afrika se verlede het die wit bevolking gepoog om rasse-onderskeid te tref tussen verskillende groepe mense en tans is dit een van Suid-Afrika se grootse uitdagings om vrede en eenheid in die land te bewerkstellig.

Dit is juis binne hierdie diverse samelewing dat die #feesmustfall-veldtog argumenteer dat sekere rasse en sosio-ekonomiese klasse meer bevoorreg behandel word as ander (“#feesmustfall: Political Failure Triggers Ticking Time Bomb | Daily Maverick” 2016). Wanneer ’n mens die historiese agtergrond van apartheid in ag neem asook die diverse kulturele samelewing, is dit moeilik om ’n eenvormige definisie te gee vir die kontemporêre konteks van rykdom en armoede in Suid-Afrika.

Die definisies wat aan die terme “rykdom” en “armoede” gegee word, bepaal reeds deur watter lens dit beskryf word en hoe ’n mens eties daarop sal reageer. Hierdie aspek van die navorser se eie sosiale plaasneming kan uiteraard nie vermy word nie. Die subjektiwiteit daarvan kan egter getemper word deur ’n verantwoorde beskrywing van die terme te gee aan die hand van ’n sosiologiese perspektief. Daarna sal ’n kort beskrywing gegee word van hoe armoede en rykdom in die Christelike tradisie beskou word. ’n Metodologiese beskrywing van die reaksie binne die Christendom op armoede en rykdom sal in Hoofstuk 3 in meer detail gegee word.

#### 2.1.1. Sosiologiese perspektief

Volgens die Wêreldbank is armoede “...pronounced deprivation in well-being” (Haughton en Khandker 2009, 2). Die vraag is wat is welstand en hoe word dit bepaal asook hoe meet ’n mens wanneer welstand ontnem word.

Armoede en rykdom is 'n subjektiewe realiteit omdat armoede verklaar word volgens die gemeenskap of samelewing se perspektief. Die gevaar is dat 'n mens 'n definisie ontwikkel wat volgens een karakteristiek mense klassifiseer as arm of ryk.

Die Blackwell Ensiklopedie van Sosiologie definieer armoede vanuit twee perspektiewe volgens; 1) die ontneming of weerhouding van hulpbronne en 2) die vermoë om aan die samelewing deel te neem (Iceland 2007, 3587).

Wanneer 'n persoon se welstand ontnem word weens weerhouding van hulpbronne, beteken dit dat 'n persoon in 'n verbruikerskonteks weerhou kan word van basiese materiële goedere soos kos, water of onderrig. Armoede word daarom beskryf aan die hand van die ekonomie; 'n ekonomiese definiëring van armoede beteken dat 'n persoon in armoede se fisiese en psigologiese welstand sodanig aangetas word dat hy/sy nie 'n bydrae kan lewer tot die ekonomie van die land nie.

Armoede kan in 'n ekonomiese sin eerstens beteken dat 'n mens se inkomste jou keuse as individu beperk met betrekking tot die tipe produkte wat 'n mens kan koop of nie (Iceland 2007, 3587). Tweedens kan 'n mens se uitgawes gebruik word as maatstaf vir armoede. 'n Persoon se uitgawes op bepaalde produkte in die ekonomie (bv. onderrig) bepaal dan of 'n mens as arm beskou word of nie (Iceland 2007, 3588). Rykdom word dan in hierdie opsig relatief tot die bepaling van armoede beskryf.

Volgens die #feesmustfall-veldtog word daar juis om hierdie rede protes aangeteken, omdat die vryheid van 'n persoon se deelname aan tersiêre opleiding ontnem word weens die hoë koste van hierdie opleiding wat net vir hoë inkomstegroepe beskikbaar is. Die #feesmustfall-veldtog verwys in hul debatte na 'n uitgawe-gedrewe armoede wat tersiêre onderrig in Suid-Afrika beperk.

Volgens Stewart, Laderchi, en Saith (2007, 14) meet die ontneming van hulpbronne die individu se welstand relatief tot ander individue, maar dit meet nie die vermoë van die huishoudelike struktuur om deel te neem aan die samelewing nie. Alhoewel die eerste perspektief die rol van die samelewing in ag neem, word die uitkoms van 'n mens se waarde ontken. Dit beteken dat 'n mens toegang kan hê tot water, kos en onderrig, maar nie vryheid het om die hulpbronne te gebruik tot die individu se volle potensiaal nie.

'n Tweede perspektief word deur Harvey (2007, 3588) bespreek. Volgens hom word armoede gemeet aan 'n persoon se uitgawes, sonder om krities te wees oor die uitgawes wat 'n persoon moet aangaan vir sy/haar bestaan. Alle verbruikers binne die kapitalistiese sisteem speel 'n rol om die koste van produkte te genereer. Armoede is volgens Harvey (2007, 3588), daarom nie net die weerhouding van materiële goedere nie, maar ook die sosiale oneer wat gepleeg word aan mense wat binne 'n kapitalistiese ekonomie nie toegang kan verkry tot sekere produkte binne die verbruikerswêreld nie. Dit beteken dat sekere sosiale groeperinge 'n verwagting skep dat alle mense 'n selfoon moet hê en indien 'n mens nie hierdie produk kan bekostig nie, word 'n mens se toegang tot die ekonomiese en sosiale sisteem weerhou, omdat 'n mens se sosiale waarde byvoorbeeld ontnem word as gevolg van toegang tot kommunikasie (Stewart, Laderchi, en Saith 2007, 15).

Beide die sosiale oneer en die weerhouding van hulpbronne veronderstel dat armoede uitsluitlik ekonomies of sosiaal kan wees. Hierdie perspektiewe spreek tot armoede as 'n multi-dimensionele fenomeen. Volgens Stewart, Laderchi, en Saith (2007, 3) kan 'n mens vasgevang raak in die verskillende maniere waarop armoede gedefinieer word, omdat die fokus eerder is om een duidelike aspek van armoede in 'n gemeenskap te identifiseer. Daarom stel hulle voor, dat 'n mens eerder die verskille tussen 'n hulpbron-georiënteerde armoede asook die vermoë om deel te neem aan die samelewing, identifiseer, sodat 'n multi-dimensionele oplossing gegenereer kan word (Stewart, Laderchi en Saith 2007, 4). Armoede kan nie gekwantifiseer word na aanleiding van hulpbronne of sosiale oneer nie. Armoede is afhanklik van verskillende dimensies en verg 'n holistiese benadering indien 'n mens beide of wette wil implementeer om armoede uit te roei.

Alhoewel die #feesmustfall-veldtog protes aanteken teen die beperkte toegang tot die hulpbron van tersiêre opleiding in Suid-Afrika, is hulle van mening dat die toegang tot tersiêre opleiding afhanklik is van 'n persoon se sosiale status wat 'n indirekte invloed het op 'n persoon se ras ("#feesmustfall: Political failure triggers ticking time bomb | Daily Maverick" n.d.). Indien armoede beide oor die toegang tot hulpbronne en samelewing handel soos die #feesmustfall-veldtog argumenteer, is die volgende vraag hoe Christelike teologie armoede interpreteer of daarmee omgaan.

### 2.1.2. Christelike tradisie

Die teologie het nie 'n konkrete definisie om armoede te definieer nie. Die Christelike tradisie maak gebruik van Bybelse tekste om armoede en rykdom te verstaan en daarop te reageer.

Volgens Mara (2006, 254) is armoede in die Ou Testament 'n ryk term wat gebruik word in diverse literêre genres van die Ou Testament. Die Ou Testament maak dit duidelik dat daar geen plek vir armoede is nie en daarom vind 'n mens ook tekste soos Eksodus 21:1-11<sup>2</sup>, Levitikus 25:3-9<sup>3</sup>, en Deuteronomium 15:1-18<sup>4</sup>.

Verder bespreek Mara (2006) armoede aan die hand van die vroeë kerkvaders. Haar klem val veral op die wyse waarop die vroeë kerkvaders oor armoede gedink het. Die kerkvaders het armoede gekoppel aan 'n teologiese oortuiging en dit beskou as voorreg en roeping om in armoede te leef.

Johannes Chrysostomus en Kores (304 n.C.) is 'n voorbeeld van sulke kerkvaders. Hulle was oortuig dat armoede die mens ontbloom en die ware deugde van 'n persoon na vore bring (Mara 2006, 254). Armoede was in die opsig 'n leerskool en 'n metode om hulleself voor God te verootmoedig.

Antonios van Athanasius (296-298 n.C.) het die Nuwe Testament-tekste van Matt. 19:21 van Jesus wat aan die ryk jongman sê hy moet al sy besittings weggee, ter harte geneem en al sy besittings weggee, sodat hy 'n Christen kan wees. Antonios het later sosiale en materiële isolasie verkies om nader aan God te leef (Gonzalez 2009, 138). Hieruit bewys Mara (2006) dat armoede ook 'n teologiese oortuiging kan wees. Armoede was vir die kerkvaders nie 'n sosiale skande nie, maar 'n sosiale eer.

Wyle Suster Neal (1987, 14) van Emmanuel Kollege bespreek armoede vanuit 'n sosio-teologiese perspektief. Sy is van mening dat die profetiese stem van die Bybel, beide in die Ou en Nuwe Testament, uitsprake maak teen die realiteite van ongeregtheid en onderdrukking in die samelewing. Neal (1987) definieer armoede aan die hand van

---

<sup>2</sup> Handel oor die vrylating van 'n slaaf na sewe jaar en die slaaf se eiendom.

<sup>3</sup> Handel oor die Sabbat en Jubel jaar.

<sup>4</sup> Beklemtoon die skuldeiser se kwytskelding na sewe jaar teen die persoon se broer en naaste, maar nie teen vreemdelinge nie.

ongeregtigheid en onderdrukking en maak gebruik van die profetiese stem vanuit die Bybel as reaksie op armoede.

Rieger (1998, 6), 'n sistematiese teoloog, definieer armoede aan die hand van verskillende tekste vanuit die Christelike tradisie. Hy is oortuig daarvan dat armoede en ongeregtigheid aangespreek kan word vanuit die interpretasie van hierdie tekste. Hy argumenteer dat beide die konteks van die persoon en die konteks van die Bybelse teks 'n bydrae lewer tot die wyse waarop mense armoede definieer. Daarom is mag en armoede vir Rieger (1998, 4) verbandhoudend en maak armoede eers sin wanneer 'n mens blootgestel word aan die verhale en name van die mense wat as gemarginaliseerdes in die wêreld leef.

Beide Rieger (1998) en Neal (1987) definieer armoede dus na aanleiding van mag en ongelykheid teenoor “die ander” en maak hoofsaaklik gebruik van die Bybelse profetiese tradisie as perspektief op armoede.

Die Christelike tradisie ontbloot dus die patroon van hoe die gesaghebbende tekste sowel as mense se kontekste 'n impak het op die metode waarop armoede en rykdom gedefinieer word. Antonios sowel as Rieger (1998) is beide goeie voorbeelde van hoe die Bybelse tekste sowel as die kontemporêre sosiale omstandighede 'n impak het op hoe 'n mens armoede en rykdom definieer. Antonios verkies sosiale en materiële isolasie as geloofsoortuiging, teenoor Rieger (1998) wat empaties wil optree teen die persone wat gemarginaliseer word in sy konteks.

### **2.1.3. Samevatting**

Armoede is daarom nie bloot die afwesigheid van materiële goedere soos kos of water nie. Armoede is 'n multi-dimensionele fenomeen waarin die samelewing 'n konstruksie maak van wat 'n persoon se welstand moet wees of nie. Daarom word armoede gemanifesteer as 'n sosiale toestand volgens 'n gemeenskap se gegewens. Armoede is gegrond in die wyse waarop mense met mekaar en met hulpbronne omgaan binne 'n sosiale gemeenskap soos 'n land, 'n dorp en meer. Hierdie definisie werk dus met die veronderstelling dat armoede beide die afwesigheid of ontneming van ekonomiese en sosiale welstand is.

Die meetbaarheid van hierdie definisie word bepaal volgens relatiewe armoede wat ongelykheid in die gemeenskap gebruik as verwysingspunt om armoede te bepaal. Relatiewe

armoede se vertrekpunt is om die gemeenskap se lewenstandaard te bepaal volgens die gemeenskap se sosiale stand. Dit skep 'n sensitiwiteit vir beide sosiale en ekonomiese weerhouding of die wedersydse effek van ekonomiese agterstand tot sosiale oneer (Harlambos en Holborn 2008, 214).

Die Christelike tradisie toon hoe armoede deur die eeue wisseling in status verkry het. Die vroeë kerk het sosiale eerbaarheid gevind in die afwesigheid van goedere en daarvolgens hulle welstand bepaal volgens hul geloofsoortuiging. Meer onlangs gebruik teoloë die Bybel om sosiale oneer te klassifiseer op mense wat mag en ongelykheid bevorder. Die Christelike tradisie kritiseer die samelewing se struktuur en vorming van ongelykheid onder mense. Die Christelike tradisie beklemtoon 'n multi-dimensionele benadering tot armoede en lewer vandag nie noodwendig 'n bydrae op die vlak van beleidvorming nie, maar poog om mense vanuit 'n Christelike perspektief positief te beïnvloed, sodat beleide en ekonomiese welstand kan verbeter. Die tradisie spreek een aspek aan van hoe armoede benader word. Daarom kritiseer die Christelike tradisie die sosiale oneer wat deur die samelewing gekweek word deur die bevordering van ongelykheid en mag.

Wanneer dié studie vasstel wat die kontemporêre konteks van rykdom en armoede in Suid-Afrika is, doen die studie 'n ondersoek na die ongelykheid wat in Suid-Afrika tans tussen ryk en arm manifesteer. Die metode wat gevolg gaan word, is om op grond van toegang tot hulpbronne die inkomste groeperinge in Suid-Afrika te lys. Die geskiedenis en geografiese ligging van Suid-Afrika word as van kardinale belang beskou in die identifisering van ongelykheid as multi-dimensionele verskynsel in Suid-Afrika en sal as agtergrond dien vir die aanbieding van die kwantitatiewe data oor die kontemporêre konteks in Suid-Afrika.

Daarom gaan die studie verder toon hoe die ongelykheid in Suid-Afrika geklassifiseer word na aanleiding van 'n vergelyking van; 1) inkomste, 2) onderrig, 3) arbeid, 4) eiendomsreg en 5) toegang tot water en energie onder Suid-Afrikaners. Hierdie data gee 'n oorsig wat die stand van ekonomiese en sosiale ongelykheid in Suid-Afrika is.

Vanuit hierdie ongelykheid kan bepaal word wat die sosiale standaard van rykdom in Suid-Afrika is. Om ryk te wees, beteken dat daar armoede moet wees, sonder armoede kan daar per definisie nie rykes wees nie (Deaton 2013, 16).



## 2.2 Historiese agtergrond van Suid-Afrika in die apartheidsera

Alhoewel die geskiedenis van Suid-Afrika verder terug gedateer word as die koloniserings van die land in 1652, het die afgelope eeu 'n groot impak gehad op die lewensomstandighede van baie Suid-Afrikaners (Thompson 2000, 30)<sup>5</sup>. Hierdie deel van die hoofstuk poog om te verstaan hoe ongelykheid ontwikkel het soos dit vandag in die kontemporêre konteks van Suid-Afrika gevind word. Die bespreking vat die historiese agtergrond met betrekking tot die beleid van apartheid saam, omdat apartheid in die kontemporêre konteks so 'n groot invloed uitgeoefen het op hoe armoede in die laaste eeu in Suid-Afrika gedefinieer word.

Apartheid in Suid-Afrika is een van die faktore wat 'n groot effek gehad het op mag en ongelykheid in die land. Apartheid dien nie as die oorsprong van die rassistiese ideologie nie, maar was die sosiale struktuur wat ruimte vir ongelykheid en sosiale oneer geskep het. Die geskiedenis leer ons dat apartheid voortgespruit het uit die tyd van die groot depressie en ekonomiese verdrukking onder die mag van die Britse kolonie (Thompson 2000, 218). Die swaar kompetisie vir werk tussen wit en swart het gemaak dat die wit Afrikaner in opstand gekom het teen die Britse regering. Volgens Thompson (2000, 163) verower die minderheid wit bevolking van Suid-Afrika, teen 1948, die meerderheidsbeheer oor die land en sy hulpbronne, weens ekonomiese groei, regeringshulp en rassehindernisse.

Terreblanche (2002, 170) kritiseer die argument dat die rassistiese ideologie van apartheid net ontwikkel het vanuit die Britse imperialisme. Hy veronderstel dat ongelykheid en sosiale oneer alreeds tydens die aanvang van die negentiende eeu tussen die Trekboere en Khoikhoi ontstaan het. Slawerny en lyfeiene was die rede daarvoor dat die wit bevolking ekonomiese vooruitgang en mag verower het in die Kaapkolonie (Terblanche (2002, 163).

---

<sup>5</sup> Suid-Afrika se geskiedenis begin meer as honderd-vef-en-twintig duisend jaar terug en word beskou as 'n hub vir die menslike evolusie (Woodhouse 1996, 35). Die eerste moderne setlaars was die Khoi en San en later het Bantoe-sprekendes geëmigreer vanaf die noordwestelike dele van Suider-Afrika na die omgewing wat vandag bekend staan as Suid-Afrika (Berliel-Lee et al. 2009, 1587). Die eers Europese verkenning was in 1488, eerste deur Bartholomeus Dias en in 1497 het Vasco da Gama die Kaapse roete tussen Europa en Asië gevestig (Fernandez-Armesto 2006, 177). Teen 1652 het die Vereenigde Oostindische Compagnie permanente setlaars gevestig in die Kaap, waarna die Nederlandse koloniserings van die Kaap gevestig was tot 1815 (Terreblanche 2002, 153). Die Nederlandse kolonie is verkoop aan die Britte met die gevolg dat 'n groep Nederlanders vanaf die Kaap in die binneland van Suid-Afrika opgetrek het. Tussen 1899 en 1902 ontstaan die Tweede Anglo-Boereoorlog wat die platform geskep het vir die ontwikkeling en ontstaan van die Suid-Afrikaanse Unie en later die Republiek van Suid-Afrika (Terreblanche 2002, 247).

Die Khoikhoi het met beeste in die omgewing van die Kaap geboer en hul ekonomie was kwesbaar omdat die Khoikhoi hulleself rondom families gestruktureer het. Hulle was nie noodwendig verenigde stamme nie. Die vestiging van die Kaapse roete tussen Europa en Asië deur die Vereenigde Oostindische Compagnie (VOC), het die vraag na beesvleis laat ontstaan. Die VOC het daarom ooreenkomste met die Khoikhoi gesluit met die oog daarop om van die Khoikhoi se boerderytegnieke te leer om later voordeel te trek uit die Khoikhoi se kwesbare ekonomie (Terreblanche 2002, 165).

In die begin van die agtiende eeu het die VOC en die vryburgers in 'n stryd gewikkel geraak oor grond en beeste. Die verskillende partye het saam teen die Khoikhoi gestaan en die alreeds kwesbare ekonomie vernietig met 'n tipe guerrilla-oorlog, sodat hulle die land en uiteindelik die lewenstyl van die Khoikhoi oorgeneem het (Terreblanche 2002, 165).

In die verloop van die negentiende eeu het die aantal Europeërs aangegroei en die aanvraag na vars produkte het saam daarmee ook gestyg. Die boere het uiteindelik na ander dele van Suid-Afrika verskuif en so eienaarskap van grond oorgeneem wat voorheen aan hulle toegestaan is deur Khoikhoi en Bantoesprekende inwoners (Thompson 2000, 70).

Hierdie binnelandse beweging van die Europeërs en die beperktheid van wetstoepassing deur 'n krimpende VOC, het veroorsaak dat elke boer in sy eie omgewing vir homself mag en posisie verseker het met sy geweer en sambok (Terreblanche 2002, 169). Die trekboere het simbool geword vir sosiale en kulturele vereniging van kolonialiste met hul gemeenskaplike belang in die onderdrukking en verdrywing van die inheemse mense. Die trekboere het uiteindelik 'n ideale kultuur gekweek waarin mense die reg gegee is om vanuit 'n magposisie hul eie belang en mense te beskerm teen die magtelose (Terreblanche 2002, 171).

Terreblanche (2002, 171) verduidelik dat dit die perfekte omgewing geskep het vir 'n broeiende rassitiese ideologie om amptelik vlam te vat in 'n kultuur waarin die magtelose van 'n ander velkleur was as die van die maghebbers.

Die implementering van die Naturelle Grondwet van 1913 het hierdie ideologie verder gedryf, sodat die minderheid wit bevolkingsgroep die hulpbronne en landgoed in Suid-Afrika kon monopoliseer. Die Naturelle Grondwet het bepaal dat slegs 7% van die landbesit aan swart Suid-Afrikaners in Suid-Afrika geallokeer word (Thompson 2000, 163).

Die implementering van die wet het 'n domino-effek veroorsaak, waarin swart Suid-Afrikaners 'n proletariese status verkry het. Die geallokeerde land was in die oostelike dele van Suid-Afrika. Deur die monopolisering van die land deur wit Suid-Afrikaners was die swart Suid-Afrikaanse bevolking verplig om onder die Naturelle Grondwet slegs 22 miljoen hektaar te bewoon.

Die Bantoesprekende kulture het die meerderheid van die toegekende landgebied bewoon en was bestaansboere. Weens oorbevolking was oorbeweiding en gronderosie uiteindelijke realiteite wat gelei het tot hongersnood en armoede onder die mense (Thompson 2000, 163). Die regering het boonop 'n £1-belasting van alle mense in die gebied vereis. Verdere ekonomiese druk is op die inwoners geplaas en die mense was verplig om na die stedelike gebiede te beweeg vir werk en 'n inkomste.

Die effek van die Naturelle Grondwet het veroorsaak dat daar teen 1936 reeds 477 000 van die 3 410 000 swartmense op wit plase of in die myne en verwante nywerhede gaan werk soek het. Die Naturelle Grondwet van 1913 het mense gedwing om in afhanklikheid te leef. Net 23 jaar later het dit beteken dat mense hul arbeid goedkoop moes aanbied om te kon oorleef. Die groep mense wat in die stede en op wit plase moet gaan werk soek het, was hoofsaaklik mans tussen die ouderdom van 15 en 55 (Thompson 2000, 164). Verder het die regering beperkte onderrig verskaf aan die mense in die swart gebiede met die gevolglike agteruitgang van mense se intellektuele vermoëns en vaardigheidsvlakke wat verdere afhanklikheid gekweek het vir werk by blanke organisasies. Beperkte onderrig het beteken dat swart Suid-Afrikaners nie vaardighede kon ontwikkel om vir 'n beter tipe werk in aanmerking te kom nie.

Die Naturelle Grondwet van 1913 het verseker dat die oorgrote deel van die Suid-Afrikaanse bevolking in afhanklikheid moes leef van die blanke Afrikaner-groepering. Dit was na aanleiding van hierdie stelsel dat wette soos die Naturelle-wet van 1923 huisvesting geallokeer het vir sekere rasse-groepe (Sonneborn 2010, 33). Die invloed van mense na die wit stedelike en dorpsgebiede het vrees vir opstand by wit Suid-Afrikaners ontlok. Deur die Huisvestingswet te promulgeer, kon hulle mag behou oor die hulpbronne en ekonomie, terwyl ander rasse-groepe aan die genade van wit Suid-Afrikaners oorgelaat was (Sonneborn 2010, 33).

Suid-Afrika se historiografiese definiëring se fokus was op die anti-apartheids bevegting in die 1960's, maar die koloniserings van grond en raar-hulpbronne deur loop van die vroeë neëntiende en twintigste eeue het die platform geskep vir sosiale oneer en beperkinge (Posel 2011, 319). Die verhaal van Suid-Afrika was verder op die totstandkoming van rassiesekeiding deur apartheid gevestig deur die wette wat in die 1950's vir hierdie doel geïmplementeer is. Die realiteit is dat apartheid in Suid-Afrika se geskiedenis verseker het dat wit Afrikaners die mag van die staat oor die grond, hulpbronne en uiteindelik die ekonomie kon monopoliseer ten koste van die swartmense wat die meerderheid van die bevolking uitgemaak het. (Thompson 2000, 177).

Apartheid was in effek nie die oorsprong van ongelykheid in Suid-Afrika nie, maar die politiese produk van mense wat mag misbruik het sodat hulle die magtelose kon uitbuit. Die bepaling van die oorsprong vir die ongelykheid, kan uiteindelik teruggevoer word na die menslike geskiedenis van slawerny, en die najaag van mag en rykdom ten koste van die ander. Die landgoed, vee en hulpbronne was die produkte waarom apartheid as sisteem gebou was en rassisme die sosiale ideologie om een groep se mag bo 'n ander te verseker.

Die geskiedenis van Suid-Afrika is die agtergrond waarteen die kontemporêre konteks verstaan moet word. Die afhanklikheid en skeiding wat deur die geskiedenis bewerkstellig is, is die produk waarmee baie Suid-Afrikaners hulleself onwetend binne hul daaglikse realiteit vereenselwig.

Dit is binne hierdie realiteit wat die kontemporêre konteks verder bespreek word aan die hand van kwantitatiewe data sowel as visuele voorstellings, as poging om die realiteit van armoede en ongelykheid in Suid-Afrika te skets<sup>6</sup>.

## 2.3 Geografiese beskrywing

Die beste manier waarop die kontemporêre konteks van Suid-Afrika geskets kan word, is deur die lugfoto's van Miller (2016). Miller (2016) vertoon hierdie foto's op sy webtuiste, [www.unequelscenes.com](http://www.unequelscenes.com), waarin hy die ongelykheid, nie net in Suid-Afrika vertoon nie, maar regoor die wêreld. Hierdie visuele voorstelling toon die realiteit van ongelykheid en die

---

<sup>6</sup> Sien Bosman, Gous en Spangenberg (1991) was as vertrekpunt gebruik word vir die insameling van inligting oor die kontemporêre konteks van Suid-Afrika.

definiëring van armoede in Suid-Afrika. Die foto's toon ook die produk en gevolge van apartheid en die letsels waarmee die samelewing steeds gekonfronteer word. Suid-Afrika beleef steeds sosiale ongelijkheid en verdrukking onder die mag van 'n ander.

Die foto's is geneem oor areas waar ek op weeklikse basis verbyry, daarom maak ek van hierdie visuele voorstelling gebruik om so ook die effek van ongelijkheid en armoede in my eie konteks te beklemtoon. Die omgewing staan bekend as Helderberg met die N2-hoofweg as belangrike roete wat Kaapstad en Port Elizabeth verbind, die westelike met die oostelike deel van Suid-Afrika. In die Helderberg-gebied is daar twee dorpe wat in die foto's vertoon word, naamlik Somerset-Wes en die Strand.

Volgens Sensusdata van 2011, het Somerset-Wes 'n bevolking van 55 166 en die Strand het 'n bevolking van 55 558. Die twee dorpe is deel van die Kaapstad- metropool en is ongeveer 40km vanaf Kaapstad geleë.

Somerset-Wes het oor die afgelope dekade goeie ekonomiese groei beleef met mense wat van regoor Suid-Afrika na die gebied stroom om te deel in hierdie groei. Die gemiddelde huis in Somerset-Wes, in 2017, word teen R4,2-miljoen verkoop en in die Strand teen R2,5-miljoen, dit veronderstel dat die omgewing steeds onbekostigbaar is vir die gemiddelde Suid-Afrikaner wat 'n jaarlikse inkomste van R 119 542 verdien<sup>7</sup> (“Somerset West Property valuations : Property prices, trends, statistics, valuations.” n.d.; “Strand Property valuations : Property prices, trends, statistics, valuations.” n.d.). Die volgende foto's toon wel 'n ander prentjie van die behuising in die gebiede en veronderstel dat die kwantitatiewe data wat vertoon gaan word oor Suid-Afrika uitgedruk kan word in 'n visuele voorstelling.

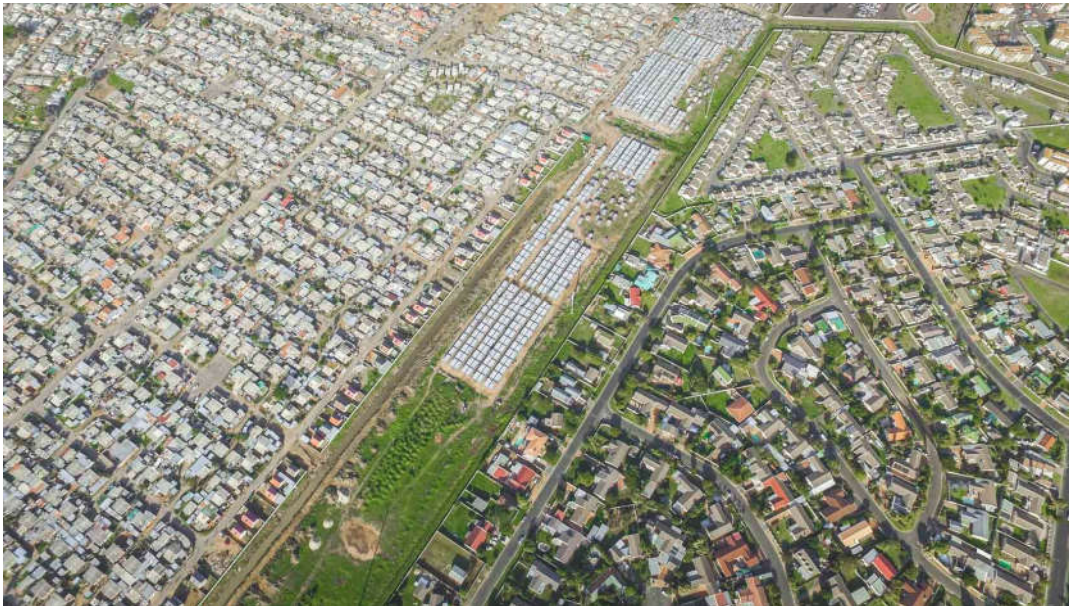
---

<sup>7</sup> Sien tabel A op bladsy 32





Figuur 1



Figuur 2



Figuur 3

Figuur 1 tot 3 toon drie verskillende invalshoeke op dieselfde gebied in die Strand-omgewing. Figuur 1 toon 'n duidelike skeiding tussen die inkomste van die gemeenskappe aan die linkerkant en aan die regterkant. Figuur 2 toon dat die verspreiding van huise en erwe aan die linkerkant baie kleiner is en digter opmekaar is as die erwe en huise aan die regterkant. Wanneer 'n mens na die skeiding binne die samelewing kyk, toon die lugfoto 'n insiggewende buiteperspektief waaraan 'n mens nie elke dag blootgestel word wanneer 'n mens tussen die strate van die verskillende gemeenskappe beweeg nie. Die figure help 'n mens om die kwantitatiewe data beter te verwerk en te verstaan wat die effek van hierdie syfers binne die samelewing van Suid-Afrika is.

## 2.4 Kwantitatiewe vergelyking van armoede en rykdom in Suid-Afrika

Die definiëring van armoede skep die raamwerk waarbinne 'n mens die kontemporêre konteks van Suid-Afrika kan kwantifiseer. Die afdeling skets 'n prentjie deur gebruik te maak van verskillende data wat die situasie in Suid-Afrika beskryf.

Wanneer 'n mens armoede definieer as die ongelyke verspreiding van inkomste en 'n posisie van oneer in Suid-Afrika, kan ons baie leer uit die data wat reeds beskikbaar is (Seekings en Nattrass 2015, 30). Die groot hoeveelheid data wat beskikbaar is, maak dit 'n onmoontlike taak om 'n akkurate en volledige perspektief te gee van spesifieke Suid-Afrikaners binne die



situasie van ongelykheid en sosiale oneer. Die studie gee egter 'n algemene indruk van die situasie in Suid-Afrika en gee 'n holistiese perspektief op Suid-Afrikaners se welwees.

Die geskiedenis van Suid-Afrika en apartheid vertel dat wit mense die land se hulpbronne en ekonomie gemonopoliseer het. Hierdie afdeling wil nou beskryf wat die werklikheid van apartheid in 2017 is. Die afdeling bespreek die inkomste groeperings van Suid-Afrikaners, en 2) die opleidingstandaard van Suid-Afrikaners. Die fokusareas van inkomste en opleiding in Suid-Afrika poog om die kontemporêre konteks te skets soos dit gedefinieer word deur mag, ongelykheid en oneer.

#### **2.4.1 Ekonomiese verspreiding**

Die ekonomiese verspreiding in Suid-Afrika kan op verskillende maniere gemeet word. Die bekendste wyse om die ekonomiese verspreiding te meet is om die BBP (bruto binnelandse produk) van die land te bereken. Die BBP bereken die totale geproduseerde produkte van alle mense wat 'n bydrae lewer tot die ekonomie ("South Africa | Data" n.d.). Suid-Afrika se BBP was in 2011 \$416,19-biljoen teenoor \$86,83-biljoen in 1981 en die BBP toon die drastiese ekonomiese groei vir die tydperk. Statistiek Suid-Afrika verduidelik egter dat die BBP in Suid-Afrika grootliks afhanklik is van die provinsies van Wes-Kaap, KwaZulu-Natal en Gauteng, wat ongeveer 60% bydrae tot die BBP lewer (Africa n.d.).

Die BBP verskaf die konteks waarbinne mense in Suid-Afrika inkomste genereer en die sektore waarin die ekonomiese groei plaasvind. Wanneer 'n mens die inkomstegroepering

tussen rasse groepe vergelyk, toon die BBP dat die mense wat in die verlede verhoed was om deel te neem aan die ekonomie, ontwikkel het. Die volgende tabel toon die gemiddelde jaarlikse huishouding se inkomste en uitgawes volgens geslag en populasiegroep ("Income and expenditure of households 2010/2011" 2012, 5). Die tabel toon hoe ekonomiese verspreiding oor die afgelope 20 jaar gegroei het tussen verskillende rasse-groepe, wat voorheen min tot geen deelname aan die ekonomie gehad het nie.



Tabel A: Income and Expenditure survey (IES)/ Inkomste en uitgawe opname

	IES (R)	2005/06 (R)	IES (R)	2010/11 (R)	Werklike Groei	Werklike Verhoging
Suid-Afrika	102 401		119 542		16.7%	17 141
<b>Volgens Geslag</b>						
Manlik	127 914		151 186		18.2%	23 272
Vroulik	62 397		70 830		13.5%	8 433
<b>Volgens Populasiegroep</b>						
Swart	51 773		69 632		34.5%	17 859
Kleurling	109 038		139 190		27.7%	30 152
Indiër/Asiër	184 711		252 724		36.8%	68 013
Wit	385 599		387 011		0.4%	1 412

Vanuit hierdie tabel kan 'n mens aflei waar die inkomstegroepering van Suid-Afrika lê. Die tabel toon dat die wit populasiegroepering tot 550% meer inkomste verdien as die swart groepering. Die ander realiteit wat die tabel toon is dat die kleinste groei in die gemiddelde inkomste by die wit populasie is.

Tabel B: Inkomste verspreiding volgens populasie

Populasie groep	Total (%)	Geslag	
		Manlik (%)	Vroulik (%)
Swart	76,6	57,1	42,9
Kleurling	8,5	64,5	35,5
Indiër/ Asiër	2,5	79,8	20,2
Wit	12,4	76,0	24,0
<b>Total</b>	<b>100,0</b>	<b>60,6</b>	<b>39,4</b>

Die populasieverspreiding toon dat die meerderheid inkomstegroepering by die wit populasie groep is wat 12,4 % van die totale bevolking verteenwoordig. Die inkomste groepering vir

2011 toon dat die geskiedenis van apartheid steeds 'n werklikheid is. Die werklikheid is dat daar steeds groot ongelykheid in Suid-Afrika is.

#### 2.4.2 Opleiding en onderrig

Opleiding en onderrig is 'n fokuspunt van hierdie tesis en om beter te verstaan hoe onderrig en opleiding in Suid-Afrika lyk, toon die volgende tabel data van die onderrigsituasie in Suid-Afrika.

Tabel A: Die Sensusdata van mense van 25 en ouer en die tipe kwalifikasie behaal

	<b>Geen skoling</b>	<b>Primêre onderrig</b>	<b>Sekondêre onderrig</b>	<b>Baccalaureus Graad</b>
<b>Sensus 2011</b>	2 564 209	19 580 037	9 999 537	1 184 310
<b>Sensus 2016</b>	2 269 421	22 465 086	11 886 912	1 235 250

Indien 'n mens die inligting vergelyk met die totale populasie van 60-miljoen mense in Suid-Afrika soos vermeld in die 2016 Sensus, beteken dit dat ongeveer 2,3% van die Suid-Afrikaanse populasie in 2016 tersiêre kwalifikasies verwerf het. Die werklikheid dat 'n kind in Suid-Afrika tersiêre onderrig sal ondergaan, is slegs 2,3% - wat 'n nuwe perspektief gee aan die #feesmustfall-veldtog.

Die meeste mense bo die ouderdom van 25 jaar het net primêre onderrig ontvang en met hierdie kwalifikasie moet hulle aansoek doen om werk.

#### 2.4.3 Arbeid in Suid-Afrika

Die volgende data toon die werkendes- en werkloosheidsyfers van Suid-Afrika oor die tydperk April 2016 tot Junie 2017. Die hoeveelheid mense wat werk het impak op die BBP wat 'n indirekte aanduiding is van die Suid-Afrikaners se toegang en uiteindelijke deelname aan die ekonomie.

Tabel A: Sleutel arbeidsmark aanwysings

	<b>Apr- Jun 2016</b>	<b>Jan- Mar 2017</b>	<b>Apr- Jun 2017</b>	<b>Kwartaal- tot-Kwartaal verandering</b>	<b>Jaar-tot-jaar verandering</b>	<b>Kwartaal-tot- Kwartaal verandering</b>	<b>Jaar-tot-jaar verandering</b>
	Getal in duisend					Persentasie	
<b>Populasie ouderdom tussen 15-65 jr.</b>	<b>36 591</b>	<b>37 061</b>	<b>37 217</b>	<b>157</b>	<b>627</b>	<b>0,4</b>	<b>1,7</b>
<b>Arbeid werkers</b>	<b>21 179</b>	<b>22 426</b>	<b>22 277</b>	<b>-150</b>	<b>1 098</b>	<b>-0,7</b>	<b>5,2</b>
<b>Werkend</b>	15 545	16 212	16 100	-113	554	-0,7	3,6
Formele sektor (nie- landbou)	10 917	11 337	11 193	-144	275	-1,3	2,5
Informele sektor (nie-landbou)	2 507	2 681	2 761	80	254	3,0	10,1
	<b>Apr- Jun 2016</b>	<b>Jan- Mar 2017</b>	<b>Apr- Jun 2017</b>	<b>Kwartaal- tot-Kwartaal verandering</b>	<b>Jaar-tot-jaar verandering</b>	<b>Kwartaal-tot- Kwartaal verandering</b>	<b>Jaar-tot-jaar verandering</b>
Landbou	825	875	835	-40	10	-4,6	1,2
Private huishouding	1 296	1 319	1 311	-8	15	-0,6	1,2
<b>Werkloos</b>	<b>5 634</b>	<b>6 214</b>	<b>6 177</b>	<b>-37</b>	<b>543</b>	<b>-0,6</b>	<b>9,6</b>
<b>Nie ekonomies aktief</b>	<b>15 412</b>	<b>14 634</b>	<b>14 941</b>	<b>306</b>	<b>-471</b>	<b>2,1</b>	<b>-3,1</b>
Nie op soek na werk	2 526	2 277	2 361	83	-165	3,7	-6,5
Ander (nie ekonomies aktief nie)	12 886	12 357	12 580	223	-306	1,8	-2,4
<b>Koers (%)</b>							
Werkloos	26,6	27,7	27,7	0,0	1,1		

Werkend/populasie verhouding	42,5	43,7	43,3	-0,4	0,8	
Arbeiders deelname koers	57,9	60,5	59,9	-0,6	2,0	

Die tabel toon dat werkloosheid in Suid-Afrika vir die tydperk van April 2016-Junie 2017 gestyg het met 1,1%, met 543 000 mense wat oor die afgelope jaar werkloos is. Die mense wat nie ekonomies aktief is nie sluit persone in wat byvoorbeeld afgetree het, werksongeskik verklaar is en die persone wat nie opsoek was na werk nie die afgelope jaar, is 471 000 mense.

Uit die totale populاسie tussen 15-65 jaar beteken dit dat 59,9% van die mense in die ouderdomsgroep van 2017 werkend is. Oor die totale populاسie van 37-miljoen in die verdeling is daar ongeveer 15-miljoen mense wat afhanklik is van ander inkomste. Hierdie berekening sluit kinders en afgetrede mense uit. Die syfers skep 'n ander realiteit soos wat die data verder aangebied word.

#### **2.4.4 Eiendomsreg in Suid-Afrika**

Eiendomsreg word gedefinieer as die hoeveelheid mense wat die geleentheid het om eiendom te mag besit in Suid-Afrika. Die inligting word gebruik in 'n poging om 'n multi-dimensionele oorsig te gee van armoede in Suid-Afrika. Eiendomsreg vertoon inligting wat weer geïnterpreteer kan word om te bepaal wat mense in Suid-Afrika se toegang is tot hulpbronne soos water en energie. Alhoewel huiseienaarskap nie direkte invloed het op die toegang tot hulpbronne nie, gee dit 'n indikasie van hoe mense hulle inkomste gebruik vir byvoorbeeld die huur van 'n huis wat direkte invloed het op uitgawes vir onderrig, gesondheid en energie. Die tabel vertoon die data soos gepubliseer in Sensus van 2001 en 2011

Tabel A: Toon die heropbou en ontwikkelingsprogram (HOP) goedgekeurde toegang tot water volgens die provinsies in Suid-Afrika tot Oktober 2011

Provinsie	HOP goedgekeurde			Nie-Hop goedgekeur nie	
	Gepyppte water in woning	Gepyppte water in die erf	Gepyppte water meer as 200 m van die erf	Gepyppte water meer as 200 m van die erf	Geen toegang tot gepyppte water
Oos-Kaap	32.8%	16.6%	18.6%	9.9%	22.2%
Vrystaat	44.8%	44.3%	6.2%	2.6%	2.2%
Gauteng	62.1%	27.3%	6.0%	2.8%	1.8%
KwaZulu-Natal	40.0%	23.6%	14.8%	7.6%	14.1%
Limpopo	18.4%	33.9%	20.5%	13.2%	14.0%
Mpumalanga	35.7%	36.0%	9.2%	6.6%	12.6%
Noordwes	29.3%	40.0%	14.3%	8.0%	8.4%
Noord-Kaap	45.8%	32.3%	12.8%	6.6%	2.6%
Wes-Kaap	75.1%	13.3%	8.3%	2.4%	0.9%
<b>Suid-Afrika</b>	<b>46.3%</b>	<b>27.1%</b>	<b>11.7%</b>	<b>6.2%</b>	<b>8.8%</b>

Tabel B: Vertoon die heropbou en ontwikkelingsprogram goedgekeurde toegang tot sanitasie volgens die provinsies in Suid-Afrika tot Oktober 2011

	HOP goedgekeur			Nie HOP goedgekeur nie		
Provinsie	Spoel Toilet	Chemiese Toilet	Geventileerde pit latrine	Ongeventileerde latrine	Emmer latrine	Geen
Oos-Kaap	43.0%	3.0%	13.9%	20.2%	2.3%	12.7%
Vrystaat	67.1%	0.6%	87.0%	13.5%	5.5%	3.1%
Gauteng	85.4%	1.1%	2.4%	7.4%	1.8%	1.1%
KwaZulu-Natal	45.0%	8.2%	14.4%	20.7%	1.7%	6.3%
Limpopo	21.9%	0.9%	15.1%	52.9%	0.6%	7.2%
Mpumalanga	43.8%	1.4%	12.1%	33.9%	0.9%	6.3%
Noordwes	45.4%	0.8%	11.3%	34.2%	1.0%	5.8%
Noord-Kaap	66.0%	0.6%	9.1%	10.7%	4.0%	8.0%
Wes-Kaap	89.6%	0.9%	0.6%	0.6%	3.7%	3.1%
<b>Suid-Afrika</b>	<b>60.1%</b>	<b>2.5%</b>	<b>8.8%</b>	<b>19.3%</b>	<b>2.1%</b>	<b>5.2%</b>

Tabel A toon dat 84% van mense in Suid-Afrika toegang het tot water en 71% toegang het tot sanitasie. Daar is steeds 12% mense en 26% mense wat onderskeilik toegang het tot nie goedgekeurde water en sanitasie nie.

Indien 'n mens die provinsies vergelyk is daar duidelik gaping tussen Limpopo waar 61% van die mense nie toegang het tot sanitasie nie en 27% van die mense wat nie toegang het tot goedgekeurde water het nie. Die syfers toon dat Limpopo nie vir die helfte van die mense sanitasie kan voorsien nie. Alhoewel die totale syfers in Suid-Afrika goed vertoon, is daar steeds 'n groot gaping tussen mense wat in provinsies woon soos Limpopo, Mpumalanga of Noordwes.

Tabel C: Vertoon die vorm van energie in persentasie oor tydperk 2011-2016

	2011	2012	2013	2014	2015	2016
Vorm van Energie						
<b>Ander</b>	3,0	1,3	0,8	2,1	3,2	5,3
<b>Kool</b>	0,9	0,8	0,4	0,6	0,5	0,5
<b>Hout</b>	12,7	11,6	10,5	9,8	9,3	9,1
<b>Paraffien</b>	7,1	7,8	6,8	5,1	5,4	4,7
<b>Gas</b>	2,1	3,3	3,2	2,7	3,5	3,7
<b>Elektrisiteit</b>	74,2	75,2	78,4	79,8	78,1	76,8

Tabel C vertoon die gebruik van energie, met 23,2% van mense wat van alternatiewe energie gebruik maak vir hitte en kosvoorbereiding. Die toegang tot hulpbronne soos elektrisiteit het afgeneem tussen 2015 en 2016 en is nie noodwendig as gevolg van beperktheid aan die hulpbron nie, maar dalk eerder oor koste daaraan verbonde of populasie groei wat effek het op persentasie. Die inligting vertoon, is egter in dié opsig beperk en kan 'n minimale bydrae tot die konteks beskrywing van Suid-Afrikaners maak.

#### 2.4.5 Samevatting

Die kort beskrywing van data oor inkomstegroep en onderrig in Suid-Afrika skets 'n beperkte perspektief op ongelykheid in Suid-Afrika. Ander komponente soos gesondheid, sterftesyfers en huishoudelike inhoud wat ook impak het op 'n persoon se ontwikkeling en welwees binne die samelewing, moet uiteraard ook in ag geneem word. Maar om; 1) inkomste 2) onderrig, 3) arbeid, 4) eiendomsreg en 5) toegang tot water en energie te vergelyk, gee reeds 'n besondere perspektief op rykdom en armoede in die land.

Indien die foto voorstelling van Strand en Somerset-Wes 'n saamgestelde prentjie was van die hele Suid-Afrika sou 'n mens kon aflei dat meer as 20% van Suid-Afrikaners dit nie eers op die foto sou gemaak het nie en dat die gemiddelde Suid-Afrikaner nie die huis van R2,2 of R4,5-miljoen in die omgewing sou kon bekostig nie.

Indien die toegang tot water en sanitasie vir 16-20% van Suid-Afrika beperk is en net 59,9% van Suid-Afrikaners, tussen die ouderdom van 15-65 jaar, werk het, kan 'n mens verstaan dat net 2,2% van die land 'n tersiêre opleiding verwerf.

Die data wat vertoon word bewys nie net dat die geskiedenis van Suid-Afrika steeds ietsels gelaat het nie, maar dat die meerderheid Suid-Afrikaners steeds in ongelykheid leef teenoor 'n minderheidsgroepering. Die hoofstuk dien as vertrekpunt waaruit geargumenteer kan word om op hermeneutiese wyse eties te reageer deur middel van die Josef-verhaal. Die uitdaging bly om armoede as 'n multi-dimensionele fenomeen te klassifiseer en sensitief te wees dat armoede gemanifesteer word deur sosiale oneer sowel as hulpbron toeganklikheid.

## 2.5 Gevolgtrekking

Armoede is die werklikheid van magmisbruik, oneer en ekonomiese agterstand. Die kontemporêre konteks in Suid-Afrika weerspieël die realiteit van 'n samelewing wat onder armoede gebuk gaan. Die #feestmustfall-veldtog is maar een van die reaksies op hierdie oneer en ekonomiese agterstand wat in Suid-Afrika gekweek word.

Die identifisering van 'n konteks van oneer, skep die geleentheid om vanuit 'n hermeneutiese perspektief te reageer op die konteks. Die studie gaan poog om deur middel van die Josef-verhaal deugde of 'n deug te identifiseer vanuit die teks wat poog om die konteks van sosiale oneer en ongelykheid te gebruik. Indien die teks op verantwoordelike manier geïnterpreteer word, sodat 'n analogie gemaak kan word met die oneer van die Josef-verhaal en dit relevant te maak tot die sosiale oneer en ongelykheid wat heers in die kontemporêre konteks van Suid-Afrika.

Die volgende vraagstuk wat ondersoek word, hou verband met die wyse waarop Ou Testament-teologie alreeds gereageer het op armoede.



# Hoofstuk 3

## Oorsig oor die ontwikkeling van die studieveld Ou Testament-etiek

### 3.1 Inleiding

Die Ou Testament is deur die verloop van die Westerse geskiedenis gebruik as gesaghebbende boek waarvolgens mense hul lewens oriënteer. Suid-Afrika se geskiedenis is gevul met voorbeelde van hoe die Ou Testament hermeneuties in die apartheid-tydperk gebruik is. Tekste soos Genesis 11<sup>8</sup> en Deuteronomium 23:8<sup>9</sup> was die instrumente, waarmee skeiding tussen verskillende kultuurgroepe in Suid-Afrika gegraveer is (Lombaard 2001, 276). Die gebruik van die Ou Testament in etiese gesprekke in Suid-Afrika is dus nie uniek tot die 21ste eeu nie.

Dié ondersoek veronderstel dat mense lank voordat konsepte soos hermeneutiek en etiek gemunt is, die Ou Testament gebruik het om 'n leefwyse volgens bepaalde geloofsoortuigings na te volg. Daarom ondersoek die hoofstuk hoe die Ou Testament gebruik is as hermeneutiese instrument waarvolgens mense hul leefstyl gerig het. Dit beteken dat hierdie hoofstuk 'n oorsig wil gee oor die ontwikkeling van die studieveld Ou Testament-etiek. Die vroeë Joodse ontwikkeling, vroeë kerkvader ontwikkeling, laat Middeleeuse ontwikkeling, moderne ontwikkeling en die ontwikkeling van Ou Testament-etiek in meer onlangse tye, sal 'n raamwerk vir die bespreking verskaf.

As samevatting van elke afdeling sal 'n kort omskrywing gegee word om die etiese implikasies van die ontwikkelingsfase aan te dui. Lovin (2011) se onderskeid van verskillende denkskole in die etiek (doel, plig en deugde) sal as 'n meetinstrument gebruik word waarvolgens die etiese implikasies van die betrokke ontwikkelingsfase gemeet sal word. Lovin (2011) gebruik hierdie denkskole om 'n aanduiding te gee hoe mense eties omgaan met Christenskap se dogmatiese hoekstene, naamlik: die skepping, sonde, inkarnasie, verlossing en opstanding. Volgens hierdie hoekstene identifiseer hy verskillende denkskole waarvolgens Christene eties argumenteer:

---

<sup>8</sup> Verwys na die toring van Babel-verhaal

<sup>9</sup> "Kinders uit hul derde geslag mag lid word van die gemeente." (1983 NAV)

- 1) Doel - Verwys na die teleologiese interpretasie van wat dit beteken om 'n goeie lewe te lei. Dit beteken dat die etiese riglyn bepaal word met 'n doel of uitkoms in gedagte, byvoorbeeld om 'n besluit te neem sodat die meeste mense daarby kan baat vind.
- 2) Plig – Verwys na die deontologiese interpretasie deur gebruik te maak van wette of reëls sodat die ooreenkomstige plig nagekom kan word. Deontologie verwys na wat reg is om te doen.
- 3) Deugdes – Verwys na aretalogie wat gewoontes ontwikkel met die fokus op 'n voorgestelde goeie lewe. Die goeie lewe skep die raamwerk waarvolgens keuses uitgeoefen kan word en die deugdes word aangeleer sodat 'n mens daarna kan strewe.

Die denkskole word deur Lovin (2011) gebruik as inleiding tot Christelike etiek en dien as platform waarvolgens dié studie die ontwikkeling van Ou Testament-etiek evalueer.

### 3.2 Historiese ontwikkeling van etiese nadenke vanuit die Ou Testament

Verskeie faktore het 'n impak op die ontwikkeling van die studieveld Ou Testament-etiek wat oor 'n lang tydperk strek (Saebo 1996, 1:209). Wanneer 'n mens 'n ondersoek van stapel stuur in die ontwikkeling van die studieveld Ou Testament-etiek word dit noodsaaklik om die vorming van die Bybelse kanon te definieer. Die historiese ontwikkeling en vorming van die kanon het komplekse implikasies vir die ontwikkeling van die studieveld Ou Testament-etiek. Die afdeling gaan hierdie implikasies aan die hand van 'n historiese bespreking van die vorming van die Bybelse kanon doen.

Die kanon of samestelling van boeke soos gevind in die 1983 Afrikaanse vertaling van die Bybel is een weergawe van verskillende moontlike kanons wat gevind word in die Christelike tradisie. Die vorming van die Ou Testamentiese kanon is 'n komposisie van verskillende Joodse en Christelike tradisies wat oor 'n tydperk gevorm het. Die Qumran-tekste, Rooms-Katolieke Bybel, Ortodokse Bybel en die Protestantse Bybel is voorbeelde van verskillende tradisies wat verskil in hulle finale vorm van kanoniserings.

Dit is moeilik om 'n presiese raamwerk te gee vir wanneer daar op een vasgestelde kanon besluit is, omdat die Joodse gemeenskap meestal gebruik gemaak het van verskillende

samestellings van boeke soos byvoorbeeld, die wet, die profete en die Psalms<sup>10</sup> (Lander 2006, 108). Daar is verskillende redes hiervoor; een moontlikheid is dat die Christene wat die Joodse tekste gebruik het, dit gebruik het in 'n tyd toe daar verskille was onder die Jode oor die finale samestelling van die kanon. 'n Tweede moontlikheid is dat die tekste in die Joodse tradisie in Aramees gebruik is, maar dat dit mondelings oorgedra is. Hierdie tekste was nie skriftelik gepreserveer nie en het verlore gegaan (Lander 2006, 109).

Die tekste is later in Grieks oorgeskryf en Christene het die Griekse vertaling, die Septuagint (LXX), as die gesaghebbende bron aangeneem. Die Septuagint was nie die enigste bron wat ontwikkel het nie; die Vulgaat, Masoretiese teks en uiteindelik die vertaling van die Bybel tydens die Europese reformatie is voorbeelde van hoe die Ou Testament onder verskillende tydperke en omstandighede aangepas of vasgestel is (Lander 2006, 123). Die verskillende vertalings van die Bybel het ook 'n impak gehad op die interpretasie en ontwikkeling van die Bybel, en in besonder op die Ou Testament. 'n Mens moet daarom die boeke soos daarna verwys word in die Ou Testament krities benader in die konteks en tyd van ontwikkeling.

Alhoewel die konsep van Ou Testament-etiek eers in die twintigste eeu ontwikkel het, was die Ou Testament nog altyd hermeneuties gebruik in al hierdie betrokke kontekste. Dié studie wil in ag neem dat die ontwikkeling van die Ou Testament-kanon ook 'n impak het op die tradisie waaruit die studie hermeneuties omgaan met die teks en uiteindelik die historiese ontwikkeling van Ou-Testament-etiek nagaan.

### 3.3 Vroeë Joodse ontwikkeling

Die eerste Joodse gemeenskappe het op verskillende maniere die Bybel geïnterpreteer. 'n Kort beskrywing van hierdie gemeenskappe gee insig tot hul metodologie.

'n Wye spektrum van dokumente interpreteer die Ou Testament, maar daar is beperkte hoeveelheid inligting oor die oorspronklike Rabbynse interpretasie. Harris (1996, 256) onderskei tussen twee verskillende Rabbynse gemeenskappe wat insig kan gee oor die wyse waarop die Ou Testament voor Christus gebruik en interpreteer was; Die *Halakha* en *Aggadah* verwys na twee gemeenskappe wat in hulle eie reg as verskillende denkskole gefunksioneer het. Volgens Harris (1996, 257) kan 'n mens nie een groep klassifiseer as dié Rabbi se

---

<sup>10</sup> Sien 3.3 Vroeë Joodse ontwikkeling vir die bespreking van verskillende Joodse tradisies

denkskool nie omdat elkeen van hierdie denkskole onder verskillende omstandighede ontwikkel het en die *Halaka* en die *Aggadah* verteenwoordig twee perspektiewe van dieselfde tradisies.

Die *Halakha* verwys na die wetlike benadering van die Torah. Die Torah verwys hier na die eerste vyf boeke van die Bybel (Genesis, Eksodus, Levitikus, Numeri en Deuteronomium). In die wette word spesifieke situasies aangespreek en reëls deurgegee om aan te dui op watter wyse 'n gemeenskap of individu moes optree (Harris 1996, 258).

Die beste gedokumenteerde interpretasie van die *Halakha* vind 'n mens in die Qumran-geskrifte. Die antieke geskrifte was gevind in 1946 in 'n grot naby Qumran (Collins 2010, 1). Die vonds het nuwe insigte gelewer op die Ou Testament-kanon en linguistiese interpretasie van Joodse gemeenskappe asook die gebruik van gesaghebbende geskrifte binne die gemeenskap.

Collins (2010, 8) noem dat die Qumran-geskrifte 'n voorbeeld is van 'n Joodse sekte wat weggebreek het vanuit die breë Joodse tradisie en geloof en hulleself in die omgewing van Qumran gevestig het. Die dokumente wat hier gevind is dui op 'n proses van interpretasie van ouer tradisies en gee 'n insig van hoe die vroeëre Joodse gemeenskappe tekste gebruik en geïnterpreteer het (Saebo 1996, 1:112).

Die sekte se fokus was op die wetlike aspekte gewees. In dokumente soos 1QS<sup>11</sup> en CD<sup>12</sup> word daar nie verwys na die wet of Torah as gesaghebbende geskrif nie, maar eerder na die Skrif of na die Bybel (Saebo 1996, 1:113). Die outoriteit wat die gemeenskap vind in die Torah as die Bybel of Skrif, verskaf insig in die wyse waarmee die Torah hermeneuties in die konteks van hierdie gemeenskap gebruik is.

Die Torah was vir elk van die Joodse gemeenskappe verskillend en is nie 'n teologiese fenomeen nie, maar die produk van sosiale, politieke en geloofsoortuigings (Saebo 1996, 1:111). In 11Q19 en 11Q20 vind 'n mens wette geformuleer asof God in die eerste persoon dit kommunikeer en gee dit die aanduiding dat die gemeenskap se plig teenoor God belangrik

---

<sup>11</sup> Serekh haYahad – handleiding van dissipline

<sup>12</sup> Cairo Damascus of die Damascus-dokument. Hierdie dokument is gevind in Cairo met 'n konneksie aan die Zadokite sekte wat geassosieer word met die leefstyl en oortuigings van die Qumran-gemeenskap (Collins 2010, 4).

was. Die skrywers van hierdie dokumente het gebruik gemaak van beide sosiale en geloofsoortuigings om die gemeenskappe se pligte te formuleer.

Die tweede voorbeeld waarna Harris (1996, 264) verwys is *Aggadah*. Die interpretasie hou verband daarmee om 'n sekere wet of ritueel te definieer na aanleiding van 'n verhaal. Die rabbi's maak so 'n interpretasie van die Josefverhaal, Genesis 37, om sekere gevolge van ontvoering uit te beeld asook die oorsprong van die dag van versoening. Volgens Harris (1996, 265) word die interpretasie aangedui deur woordspeling of kort insetsels in die teks self.

Indien 'n mens hierdie twee tipes interpretasies evalueer na aanleiding van Lovin (2011, 120) sou 'n mens beide die *Halaka*-denkskole kon klassifiseer na aanleiding van 'n deontologiese (plig) interpretasie van wette en die *Aggadah* as 'n teleologiese (doel) interpretasie.

In die Halaka-gemeenskap was geloofstekste soos die Torah gebruik om te bepaal of 'n persoon reg optree in die oë van God. Dit is op die wyse waarop die gemeenskap hulleself geëvalueer het binne hul sosiale en politieke omgewing. Die gemeenskap se oortuiging was om die gemeenskap of gemeenskappe te vorm wat volgens 'n stel pligte moes leef en dit moes navolg; in hierdie geval was dit die Torah.

Die *Aggadah*-gemeenskap het gebruik gemaak van die Josefverhaal om aan te dui hoe die rabbi's 'n sekere doel of oortuiging oorgedra het in die gemeenskap, deur die gevolge uit te lig wat binne 'n verhaal afspeel. Die doel van die wet word afgespeel binne die Josefverhaal, sodat die gehoorsaamheid aan die wet gekoppel word aan 'n gevolg. In die geval van Genesis 37 argumenteer die rabbi's hoe die dag van versoening se rituele tot stand gekom het omdat Josef se broers nie die gevolge van doodstraf gedra het vir die ontvoering van hulle broer en die oneer aan hulle vader nie (Harris 1996, 264).

In die vroeë Joodse gemeenskap was daar alreeds verskillende maniere om die gemeenskap te begelei tot 'n etiese leefstyl. In die verskillende denkskole van die *Aggadah* en *Halaka* word waargeneem dat die betekenis van die teks vir die leser verander in verskillende kulturele, politiese en geografiese liggings. Die wyse waarop die teks oorvertel word, het impak op die gemeenskap se etiese vorming.

### 3.4 Die vroeë kerkvaders

Die vroeë kerkvaders se gebruik verwys na die tweede tot vierde eeuse Christelike interpretasie van die Ou Testament. Dit is binne die verloop van hierdie tydperk waar Christene met vervolging en verdediging van hul geloof binne 'n dominerende “heidense”<sup>13</sup> konteks gekonfronteer was.

Een van die groot vrae van hierdie tyd is die wyse waarop die heidense kultuur in die Christelike tradisie gebruik is. Tertullianus (195-220 n.C.) se bekende frase beklemtoon hierdie siening:

*“Wat het Athene te doen met Jerusalem? Wat het die akademie te doen met die kerk?”(Gonzalez 2009, 53)*

Volgens Wright (2004, 388) is daar drie tradisies in die vroeë Christelike kerk wat 'n blywende impak gehad het op die wyse waarop die Ou Testament geïnterpreteer is en wat later in die geskiedenis 'n direkte invloed op die Middeleeuse Christene se interpretasie gehad het. Die drie tradisies is Marsion, asook die Antiocheense (tipologiese) en Alexandrynse (allegoriese) tradisies.

Ander Christelike Vaders wat invloed gehad het op Bybelse interpretasie sluit in Justinus die martelaar (100-165 n.C.), Irenaeus (130-202 n.C.) en Tertullianus (160-220 n.C.), maar weens die fokus van die hoofstuk om 'n oorsig te gee oor die ontwikkeling van die studieveld van Ou Testament-etiek gaan hierdie figure nie bespreek word nie.

#### 3.4.1 Marsion

Marsion (85-160 n.C.) het in die gees van sy tyd die apostoliese geskrifte se outoriteit hoër geag as die van die Joodse kanon (Dockery 1992, 59). Hy was oortuig daarvan dat die Joodse geskrifte God openbaar as gewelddadig en boos wat die God van liefde, soos daarvan getuig word deur Jesus in die Lukas Evangelie en deur Paulus in sy briewe, teenstaan (Froehlich 1984, 10).

---

<sup>13</sup> Die idee dat ander gelowe vreemd of “pagan” was. Die “heidense” gelowe en ook denkskole van die Hellenistiese tyd het groot invloed gehad op die reaksie van die vroeë Christene. Denkskole soos Stoïsisme, Platonisme en Gnostiek is voorbeelde van hierdie “heidense” gelowe en denkskole waarmee die vroeë Christene gekonfronteer sou word.

Volgens Dockery (1992, 59) het Marsion geglo dat die Bybeltekste letterlik en met gesag geïnterpreteer moet word en nie tipologies of allegories nie. Daarom het Marsion die interpretasie van die Joodse tekste deur Christene veroordeel. Verder meld Dockery (1992, 59) dat Marsion se oordeel oor die Christene op daardie oomblik 'n bedreiging was vir die dogmatiese hoekstene van Christenskap, maar dat die apologetiese reaksie op Marsion se hermeneutiek 'n blywende effek gehad het op die Christelike hermeneutiek.

Marsion se uitdaging het 'n blywende effek in die kerk gehad deurdat die Joodse geskrifte in 'n Christelike boek ontwikkel het, naamlik die Ou Testament (Froehlich 1984, 11). Die Christene sou in die era na Marsion hulleself definieer vanuit die perspektief van die Nuwe Testament en die Ou Testament se etiese outoriteit verwerp op grond van die Nuwe Testament. Die tipologiese interpretasie van die Antiocheense denkskool is 'n goeie voorbeeld van Marsion se effek op Bybelse hermeneutiek (Jonker & Lawrie 2005, 11).

### **3.4.2 Alexandrynse tradisie**

Die Alexandrynse vaders het op die oog af geen merkwaardige bydrae gelewer tot die etiese hermeneutiek van die Hebreeuse Bybel nie. In werklikheid het Clements (150 – 215 n.C.) en Origenes (185-254 n.C.) die fundamente gelê vir die hermeneutiese ontwikkeling van Luther en Calvyn (Wright 2004, 388). Clements en Origenes het geglo dat die filosofiese denkskool vrae antwoord oor wie God is, wat die mens se doel is en om die heelal te verklaar (Procope 1996, 451). Die Alexandrynse skool kan volgens hierdie twee denkers bespreek word;

- a) Clements was oortuig dat die interpreteerder van die teks die *gnosis*<sup>14</sup> van Christus ontvang het, sodat die simboliese waarheid van die Bybel openbaar kan word. Na hierdie simboliese hermeneutiese lens word verwys as 'n allegoriese interpretasie (Froehlich 1984, 16). Clements was oortuig dat hierdie metodologie illustreer dat God die inspirasie van die boodskap in die Ou en Nuwe Testament openbaar deur die *logos*<sup>15</sup> van Christus. Alhoewel Clements gebruik gemaak het van allegoriese interpretasie het hy homself nie beperk daartoe nie, omdat sy geloof steeds die raamwerk bepaal het vir sy interpretasie. Hierin het hy idees geleen by Tertullianus om nie altyd na Athene toe te gaan in die soeke na wysheid nie (Dockery 1992, 84).

<sup>14</sup> Grieks wat vertaal kan word met “om te weet” of “kennis”.

<sup>15</sup> Grieks wat vertaal kan word met “wysheid” of “woord”. (Louw and Nida 1989).

Clements het hoë agting gehad vir die wet van Moses, of soos dit vandag bekend staan, die Pentateug, omdat die wet van God deur Moses gegee is. Die wet van Moses het hy gebruik om die geskiedenis van die mens te verstaan, etiese riglyne vas te stel, die studie van die fisiese en natuurlike wêreld en laastens om die visioene te gebruik as teologiese bronne (Dockery 1992, 85).

Clements sou byvoorbeeld Genesis 16, die verhaal van Abraham, Hagar en Sara, interpreteer vanuit die Platoniese filosofie. Hy het gesê dat Abraham se keuse om Hagar as tweede vrou te neem, beteken het dat Abraham 'n kultuur aangeneem het wat buite sy eie tradisie staan, maar dat Abraham God se kennis eer en God behou as sy ware vrou. Clements se interpretasie verwys hier nie na 'n fisiese troue nie, maar interpreteer die troue as een waar Abraham God as 'n vrou kies en die heidense tradisie as tweede vrou.

- b) Origenes het hierdie allegoriese metodologie van Clements vervolmaak. Sy interpretasies is gedokumenteer en gepubliseer in meer as tweeduisend verskillende werke. Hy het selfs Filo se spirituele interpretasie van tekste eenvoudig laat voorkom, omdat hy verskeie allegoriese betekenisse ontgin het vanuit een teks (Dockery 1992, 88). Origenes volg 'n drievoudige definiëring van die mens, om 'n drievoudige hermeneutiese metodologie te ontwikkel; 1) letterlike of fisiese, 2) 'n morele of psigiese en 3) 'n allegoriese of intertekstuele. Alhoewel hy hierdie drievoudige begrip ontwikkel, maak hy hoofsaaklik gebruik van 'n tweevoudige interpretasie in meeste van sy werke; die letterlike en allegoriese (Daly 1973, 136). Origenes was oortuig daarvan dat die interpretasie van die Bybel die individu voed. Op grond van die letterlike interpretasie ontwikkel die individu 'n aantrekkingskrag na die Bybel om moreel te lewe, en soos wat die siel gevoed word, ontdek die individu 'n dieper betekenis van die Bybel, wat die individu toelaat om 'n allegoriese of spirituele waarheid te ontgin. Die siel, volgens Origenes, word hoër geag as die liggaam en is vervuil deur die liggaam se swakheid. Wanneer die individu die Bybel interpreteer, ontwikkel dit die siel van die mens om nader aan God te groei, sodat die siel 'n meer volwasse interpretasie kan maak van die teks (Dockery 1992, 96).

Die allegoriese metodologie was nie altyd 'n verantwoordelike interpretasie van die teks nie, maar weens die mengsel van Origenes se denkwêreld, van die skrif, die kerktradisie en



Platonisme ontwikkel 'n nuwe metodologie wat Origenes se opvolgers uitdaag om met die skool van Antiochië in gesprek te tree. Die denkskool se belangrikste kenmerk is die interaksie wat dit bewerkstellig het tussen die Ou en Nuwe Testament.

### 3.4.3 Antiocheense Vaders

Die skool van Antiochië was onder konstante kritiek van die breë kerk as gevolg van die hul hermeneutiese metodologie. Nepos, die biskop van Egipte, het 'n skrywe gerig aan die denkers wat die allegoriese interpretasie verwerp, spesifiek die skool van Antiochië (Dockery 1992, 105). Die vaders van hierdie skool was Lucianus van Antiochië (240 n.C.), Diodorus van Tarsus (394 n.C.), Theodorus van Mopsuestia (350-428 n.C.) en Johannes Chrysostomus (354-407 n.C.) (Froehlich 1984, 23 & Dockery 1992, 113).

Alhoewel hierdie skool bekend staan vir 'n tipologiese interpretasiewyse, wat verwys na verskillende persone in die Ou Testament wat as tipes van Jesus gesien word, het die Antiocheense skool ook groot erns gemaak met die historiese of letterlike interpretasie van die teks (Froehlich 1984, 21). Die doel van hierdie denkwys was om die boodskap van die Ou Testament toeganklik te maak aan die mense wat alreeds die Nuwe Testamente geles het (Jonker & Lawrie 2005, 11).

Diodorus van Tarsus bied die beste voorbeeld van hoe die Antiocheense skool 'n letterlike en tipologiese interpretasie gemaak het van die Psalms. Diodorus het uitdruklik antities teen 'n allegoriese interpretasie van die Psalms te werk gegaan. Hy stel meer belang in die letterlike verduideliking van Psalms se wêreld en die wyse waarop die Psalms aangepas kan word om in enige omstandighede betekenis vir die gelowige deur te gee. Die Psalms is daarom beide letterlik en doktrine-georiënteerd, wat beter verduidelik kan word deur die *theoria* (Froehlich 1984, 22). Hierdie *theoria* verwys na Diodorus se interpretasie van die profete in die Ou Testament wat nie net die onmiddellike gebeurtenis aanspreek nie, maar ook 'n christosentriese interpretasie gemaak het om die koms van Christus aan te kondig (Dockery 1992, 107). Diodorus se interpretasie kan soos volg verduidelik word:

Psalm 118<sup>16</sup> is 'n voorbeeld vir die wyse waarop Diodorus 'n letterlike en tipologiese interpretasie gemaak het (Froehlich 1984, 87). Froehlich (1984, 87) verskaf aan die leser uittreksels van Diodorus se kommentaar op Psalm 118 waarin hy argumenteer teen 'n Griekse

---

<sup>16</sup> Diodorus maak gebruik van die LXX (Septuagint) Bybel. Psalm 118 in die LXX is Psalm 119 in die N.A.v. (1983).

allegoriese interpretasie, omdat die *Historia* of letterlike interpretasie van Psalm 118 die weg baan vir die *theoria* of die tipologiese interpretasie. Hy veronderstel dat Psalm 118 in die eerste plek 'n oproep is vir die Babiloniese ballinge wat uit die hand van die Babiloniërs gered word. Die Psalm verwys byvoorbeeld, volgens Diodorus, as volg na die gebeure:

*“<sup>57</sup>Ek het gesê: “Dit is my lewe, Here, om u woord te gehoorsaam.” <sup>58</sup>Ek meet U met my hele hart: “Wees my genadig, soos U beloop het. <sup>59</sup>Ek het die koers van my lewe oordink en na u verordeninge teruggekeer. <sup>60</sup>Ek talm nie, ek haas my om u gebooi te onderhou.” <sup>61</sup>Die goddeloses wou my in hulle strikke kry,*

*maar ek het u wet nie verontagsaam nie. <sup>62</sup>Selfs in die middel van die nag staan ek op om U te loof vir u regverdige bepalings. <sup>63</sup>Ek is 'n vriend van almal wat U dien en u bevele gehoorsaam. <sup>64</sup>Die aarde is vol van u troue liefde,*

*Here. Leer my u voorskrifte.”*(Die Bybel: Nuwe Vertaling 1983)

Verder ontwikkel hy sy tipologiese argument sodat Dawid die tipe van die profeet van die Psalm is, wat na alle heiliges verwys wat hulleself bevind in omstandighede van gevangenskap of op pad terug huis toe is. Diodorus gebruik die Psalm se oproep in spesifieke omstandighede en regverdig daaruit die navolging van deugdes en godsaligheid in sy eie konteks. In hierdie opsig ontwikkel hy 'n tipologie van Dawid se boodskap om vir sy eie konteks te gebruik.

In die vroeë Christelike tradisie is die Bybelhermeneute grootliks beïnvloed deur filosofiese rigtings soos Platonisme, Stoïsisme, Neo-Platonisme en nog ander denkskole. Dit is duidelik dat die vroeë kerkvaders van mekaar verskil het oor die wyse waarop die Ou Testament interpreteer moes word. Die allegoriese en tipologiese interpretasies van die Bybel het die hermeneute beïnvloed, sodat hulle met 'n Nuwe Testamentiese lens die Christelike doktrine van deugdes of godsaligheid sou navolg. Die Ou Testament is op hierdie manier in die agtergrond verskuif en is die Ou Testament-etiek algaande misken of onverantwoordelik hanteer.

### 3.5 Laat Middeleeuse ontwikkeling

Die laat Middeleeue staan bekend as 'n tyd van krisis. Die opbou van verskillende gebeurtenisse in Europa het gemaak dat die mense in hierdie tydperk krisis beleef het na aanleiding van hulle sekuriteit (Lindberg 2010, 24). Die Kerk het geloofsekuriteit aan mense verseker deur die verkondiging van 'n lewe na die dood. Die kerk se swygende reaksie op hongersnood, plaë, sosiale veranderinge ensovoorts, het mense egter die geloofsekuriteit en sosiale sekuriteit wat die kerk verkondig het, laat bevraagteken. Korupsie en geloofsonsekerheid het mense vervreem van die kerk en die kerk het sy sentrale posisie in die samelewing verloor (Lindberg 2010, 24).

Martin Luther (1483-1546), Johannes Calvyn (1509-1564) en Ulrich Zwingli (1484-1531) het in hierdie krisis hermeneuties gereageer op hul omstandighede asook vanuit hulle eie worsteling met hul geloofsoortuiging van die kerk en God. Die histories-grammatikale, histories-rasionale en histories-letterlike interpretasiewyses van die Bybel is ontwikkel in die era tydens en na die reformasie van die sestiende eeu en sewentiende eeu (Jonker & Lawrie 2005, 81). Hierdie metodologieë was 'n reaksie op die allegoriese interpretasie wat die laaste duisend jaar in die katedrale van die kerk geheers het en die sosiale krisis van die Middeleeue geïgnoreer het (Surburg 1974, 279). Die Bybelse hermeneute van hierdie tydperk het die allegoriese interpretasie van die kerk problematies gevind weens die wyse waarop die kerk die inhoud van hierdie interpretasies gemanipuleer het vir die leiers van die kerk se eie gewin (Wright 2004, 394). Daarom het hulle gebruik gemaak van 'n nuwe metodologie waarin nie die ampte van die kerk as bron van hulle geloof gedien het nie, maar die Bybel as oorspronklike bron vir hulle geloof gebruik is.

Martin Luther was nie daarop uit om die kerk en teologie te verander nie, hy was in worsteling met sy eie Godsbeeld (Lindberg 2010, 54). Luther se fokus was om die veroordelings van God te verstaan. Die Ou Testament was nie vir hom altyd so belangrik gewees in hierdie hermeneutiese proses nie, omdat die God van die Ou Testament nie altyd vir Luther versoen kon word met die God van die Nuwe Testament nie. Luther het in sy eerste kommentaar op Galasiërs intensief gebruik gemaak van die allegoriese interpretasie soos deur die Alexandrynse skool ontwikkel is. In sy latere kommentare het hy weggedoen met die allegoriese interpretasie en gefokus op 'n Antiocheeniese gebruik met 'n Christosentriese benadering tot alles in die Bybel. Alhoewel Luther by tye die Ou Testament wette gebruik het

vir die formulering van morele oortuigings, het die Nuwe Testament vir hom outoriteit verdien bo die Ou Testament. Volgens Luther het Jesus die Ou Testamentiese wette vervul, daarom het hierdie wette nie meer belang vir Christene gehad nie (Wright 2004, 392). Luther volg die Antiocheense model redelik noukeurig na, waar die Ou Testament tipologies geïnterpreteer was om geloof en genade in Christus te beklemtoon.

Luther sou byvoorbeeld Genesis 38:5, die verhaal van Juda en Tamar, se karakters tipologies gebruik om God se genade in Christus te beklemtoon. Luther ((Oswald en Lehmann 1999)) verduidelik hoe die bloedskande tussen Juda en Tamar 'n onvergeefbare sonde is. Die Heilige Gees en God laat hierdie grusame sonde toe om God se genade te beklemtoon. Die verhaal bevestig dat die mens sondig is en dat die keuse wat op die mens rus om God te kies, goedheid kweek, maar wanneer die mens sondig, sal God se genade altyd instaan om die mens te red (Luther 1999, 7:83). Luther maak nie 'n letterlike interpretasie nie, maar gebruik die Evangelie om 'n verdiepte interpretasie te maak van die Ou Testamentiese aardsvaders. In dié interpretasie dui Luther op 'n tipologiese argument waarin hy die karakters tipeer volgens God se genade of sonde soos deur die Antiocheense skool geïntegreer was. Alhoewel hy groot erns maak met die teks, verkry die Nuwe Testament meer outoriteit in die interpretasieproses.

In kontras hiermee het Calvyn intensiewe gebruik gemaak van die wet, meer spesifiek die tien gebooie (Eksodus 20) om die geregtigheid van God in die wêreld te beklemtoon asook die wyse waarop Christene moes leef (Wright 2004, 393). Die wet was vir Calvyn die bevestiging van God se verbond met die mense. Daarom het Calvyn die konsekwentheid tussen die Ou Testament en die Nuwe Testament probeer aandui, sodat die wet en die tien gebooie die sentrale boodskap van die Ou Testament vorm (Wright 2004, 393). Die wet was die ideale platform vir geregtigheid, wat Calvyn weer kon toepas op alle eras. Luther het die Ou Testament meer gebruik om te beklemtoon wat verkeerd was, teenoor Calvyn wat die Ou Testament gebruik het om die lewe van die mens te bevorder.

Alhoewel Calvyn die tien gebooie gebruik het as kern van die wet, het die res van die Ou Testament se wettiese tekste soos Levitikus, Deuteronomium en Eksodus wyer perspektief gekry sodat hierdie wette in post-Bybelse eras toegepas sou kon word (Wright 2004, 393). Calvyn het nie 'n tipologiese interpretasie gemaak van die Ou Testament nie, sy fokus was

meer op die wet gewees en hoe die wet Christene kan begelei in die morele en sosio-politieke lewe.

Ulrich Zwingli het ook 'n vername bydrae gelewer tot Bybelse interpretasie en die ontwikkeling van die Ou Testament-etiek. Zwingli het nie die Ou Testament verwerp nie en het nie veronderstel dat Jesus die beter "testament" verkondig het nie. Jesus was die vervulling en die verbond van die Ou Testament (Opitz 1996, 417). Zwingli sou ook 'n sensitiwiteit ontwikkel vir die tempelrituele in die Ou Testamentiese teks. Hy het geargumenteer dat die letterlike interpretasie van die teks die leser kan help om spirituele waarhede te ontdek vir sy eie morele konteks. Hy sou byvoorbeeld die aartsvaders gebruik, omdat hy argumenteer dat hulle tipes is verteenwoordigend van Christus en dat Christus al hierdie tipes vervul het in die Nuwe Testament (Opitz 1996, 428). Zwingli se gebruik en interpretasie van die Ou Testament volg dié van Luther, maar maak nuwe erns met die letterlike interpretasie en belang van die teks (Opitz 1996, 425).

Alhoewel Calvyn, Luther en Zwingli merkwaardige bydraes gelewer het tot die laat Middeleeuse Christelike dogma, het die impak van hulle Bybelse interpretasie en die outoriteit van die Nuwe Testament, die weg gebaan vir die volgende generasie teoloë.

Indien 'n mens Zwingli, Luther en Calvyn sou evalueer na aanleiding van Lovin (2011) se onderskeid van etiese benaderings sou 'n mens hulle interpretasie kon beskryf as teleologie (doel) interpretasie. Hulle het wettiese of teologiese interpretasies vanuit die Ou Testament gedoen met die doel om Christus en die werk van God beter te verduidelik en om dit as riglyn vir 'n etiese lewe te neem. Zwingli bevorder Bybelse hermeneutiek deur die Ou Testament te beskou as 'n aanvulling tot die leringe van Christus, teenoor Luther wat die Ou Testament gebruik het as 'n manier om God se genade te regverdig in die sondige natuur van die mens.

### 3.6 Moderne ontwikkeling

Die volgende twee tydperke gee aanduiding van die wyse waaruit die dissipline Ou Testament-etiek ontwikkel het. Vanaf die 19de tot die 21ste eeu het 'n wye spektrum van interpretasietologiese metodologieë ontwikkel. Dit het 'n groot impak gehad op die hermeneutiese bestudering van die Bybel en omskrywing van die Ou Testament. Die doel van die twee laaste besprekingspunte is om te fokus op die ontwikkeling van Ou Testament-etiek en dit binne die ontwikkeling van verskillende metodologieë te plaas. Daarom gaan die volle ontwikkeling van

metodologieë van die 19de tot die 20ste eeue nie bespreek word nie, maar sal bloot verwys word na watter impak elke metodologie gehad het op die ontwikkeling van Ou Testament-etiek.

Collins (2004, 16) tref onderskeid tussen twee tipes denkskole wat in die moderne tydperk tussen die 19de en vroeë 20ste eeu 'n impak gemaak het op Bybelinterpretasie, naamlik, die Amerikaanse en die Duitse denkskole. Die fokus van Bybelinterpretasie het in hierdie tydperk gedraai na die identifisering van die “oorspronklike” boodskap en die wyse waarop die Ou Testament-tekste gevorm is. Die beskrywing van die vorige ontwikkelingsstadiums van die vroeë kerkvaders en die Middeleeue het gewys hoe die konteks waarin die ontwikkeling plaasgevind het, 'n groot impak gehad het op die fokus en interpretasie van die Ou Testament en morele etiese denke in daardie tydperk. Die 19de en 20ste eeue is nie anders nie, met die invloed van die verligtingsfilosofie en tegnologie wat nuwe vorme aangeneem en so 'n impak het op die interpretasieproses van die Ou Testament.

### **3.6.1 Die neëntiende en begin twintigste eeu**

Die Duitse denkskool se bekendste denkers is Julius Wellhausen (1844-1918) en Hermann Gunkel (1866-1932). Volgens Collins (2004, 17) ontwikkel Wellhausen die literêr-kritiese interpretasie met die doel om die verskillende bronne in die teks te identifiseer. Jonker en Lawrie (2005, 94) definieer Wellhausen se literêr-kritiese interpretasie as historiese kritiek, wat tekskritiek, literêre kritiek, vormkritiek en tradisie kritiek insluit. Die historiese kritiese benadering fokus op die Bybelse tekste wat elkeen hul eie ontwikkelingsproses deurloop het; die oorsprong van die Bybelse tekste en die kontekste van die outeurs van die Bybelse boeke word dus ondersoek.

Wellhausen se literêr-kritiese interpretasie argumenteer dat die Ou Testament nie die geskiedenis van Israel soos ooggetuieverslae neergepen het nie. Die Ou Testament bevat egter die materiaal waaruit die geskiedenis van Israel rekonstrueer kan word (Wellhausen 1885, 1). Sy argument was dat die gemeenskap van Israel die tekste geskryf het hoofsaaklik vanuit die Babiloniese tydperk. Hierdie tekste, soos gedokumenteer in die Ou Testament, was die produk van verskillende omstandighede en vanuit verskillende tye (Wellhausen 1885, 3). Wellhausen se bydrae het gemaak dat hermeneutiek vandag in die gebruik van die Ou Testament vra hoe het die tekste ontstaan eerder as om die Ou Testament letterlik of allegories te interpreteer.

Gunkel verdiep Wellhausen se literêre-kritiek deur vormkritiek te ontwikkel. Vormkritiek ontleed die literêre tipes wat in die tekste voorkom (Scullion 1999, 472). Gunkel het die tekste ontleed na aanleiding van hul *Gattungen* (genre) en hul *Sitz im Leben* (kontekste waarin dit gefunksioneer het).

Volgens hierdie benadering was dit belangrik om te onderskei tussen verskillende genres sodat 'n mens byvoorbeeld nie 'n gedig op historiese wyse sal lees nie. Gunkel het geargumenteer dat die doel van die tekste ook 'n groot impak moet hê op die interpretasie van die teks. Indien 'n mens die genre van die tekste identifiseer, kan 'n mens die vraag vra: Waar of hoe sou die genre oorspronklik gefunksioneer het (Collins 2004, 17). Die vorm-kritiek het in die 19de en begin-20ste eeu 'n rigtinggewende rol gespeel in hoe die teks vir die volgende eeu hermeneuties gebruik sou word.

Die Amerikaanse denkskool het 'n ander roete geneem met William Albright (1891-1971) aan die voorpunt. Albright het argeologiese bevindings gebruik om die historisiteit van die Ou Testament te ondersoek binne die konteks van ander Kanaänitiese literatuur (Collins 2004, 18). Die argeologiese metodologie het verskillende probleme identifiseer aangaande die interpretasie van die Ou Testament as 'n geskiedkundige verslaggewing. Die argeologiese navorsing wat deur Albright gedoen is, het 'n impak gemaak op die latere ontwikkeling tussen 'n diakroniese en sinkroniese metodologie<sup>17</sup> teenoor 'n sosio-historiese metodologie.

Die 19de en begin-20ste eeue se bekendste denkskole het groot impak gemaak op die hermeneutiese gebruik van die Ou Testament. Alhoewel hierdie denkskole gedetailleerde ondersoeke geloods het na die ontstaan van die Ou Testament, het dit die interpretasie van die Ou Testament ook drasties verander. Die meeste interpreteerders het wegbeweeg van 'n Antiocheense interpretasie van die Ou Testament en het eerder die teks in konteks geplaas. Daar was en is egter teoloë wat nie die impak van hierdie interpretasieverskuiwing in ag geneem het met die oog op 'n Ou Testament-etiek nie.

In die 19de eeu skryf Bruce (1895, 1) 'n Skotse predikant 'n boek "The Ethics of the Old Testament". Die boek beklemtoon die hermeneutiese gebruik van die Ou Testament in etiese

---

<sup>17</sup> Diakroniese metodologieë verwys na die metodes wat die verandering en groei van die teks oor tyd heen beskryf, tot die finale vorm van die teks. Die metodes fokus verder op hoe die betekenis van die tekste beïnvloed is deur hul historiese omstandighede. Sinkroniese metodologieë fokus op die styl of literêre vorme van die teks soos dit in die finale vorm voorkom. Dié metodes fokus op die interne verhouding van die tekste tot mekaar.

sfeer, voor John Barton (2003) of Bruce Birch (1989) se bydraes tot die etiek en Ou Testament. Bruce (1895, 1) ontwikkel 'n etiek vanuit die Ou Testament deur die historiese ontwikkeling van die wet in die Ou Testament verder te ondersoek. Hy probeer vasstel hoe die wet morele aktiwiteite in Israel beïnvloed het. Bruce (1895, 3) herken dat hy nie in gesprek tree met die historiese kritiek nie en dat die oorsprong van die teks nie die etiese waarheid van sy argument beïnvloed het nie.

Bruce (1895, 291) se gevolgtrekking was dat die wetgewing van Moses, die profete se geregtigheid en die wysheid om God te vrees 'n suiwer moraliteit of etiek vanuit die Ou Testament ontwikkel. Sy argument word gemaak deur onderskeid te tref tussen verskillende nasies en die wette van die Ou Testament te assosieer met 'n beskaafde nasie (of Westerse agtergrond), omdat die nasie vanuit die Christelike kerk en leefstyl beïnvloed is.

Bruce (1895) se etiek neem 'n letterlike interpretasie van die Ou Testament ernstig op sonder om die hulpbronne van vormkritiek of literêre kritiek in ag te neem. Die letterlike en baie keer fundamentalistiese interpretasie van die Ou Testament het ook 'n era bekend gestel waar ideologiese posisies nagevolg was deur die hermeneutiese gebruik van die Ou Testament, 'n voorbeeld hiervan is Apartheid in Suid-Afrika (Vosloo 2015, 196).

### **3.6.2 Die laat twintigste en een-en-twintigste eeu**

Die 20ste en 21ste eeu het met nuwe argeologiese inligting en die ontwikkeling van die historiese-kritiese metodologie 'n ander uitkyk op Bybelhermeneutiek ontwikkel. Vroeër in die 20ste eeu sou teoloë hulleself assosieer met 'n historiese-kritiese of sosio-historiese model. In die 21ste eeu ontstaan daar verskillende interpretasie metodologieë met die fokus op 'n netwerk van invloede in en op die teks. Die fokus draai na die wêreld van die teks, die wêreld agter die teks en die wêreld voor die teks (Jonker & Lawrie 2005). Hierdie kategorieë verwys na die historiese kritiek (wêreld agter die teks), die literêre benaderings (wêreld van die teks) en die resepsie (wêreld voor die teks).

Die literêre benaderings verwys na metodologieë soos die *New Criticism* wat 'n reaksie was teen historiese kritiek wat die oorspronklike doel van die teks wou ontdek (Jonker & Lawrie 2005, 72). Die literêre benaderings fokus op die finale vorm van die teks en kan verstaan word as 'n sinkroniese interpretasie metodologie.



Resepsie verwys na die leser van die teks en die ideologiese wêreld waarin die leser leef en beïnvloed word. Hierdie ideologiese kontekste sluit patriargie, rassisme en klassisme in. Die werk van die resepsieleser is om 'n mens bewus te maak van die lens waarmee die leser na die Bybel toe kom (Jonker & Lawrie 2005, 103). Hierdie perspektiewe word baie keer apart van mekaar gehou soos gefokusde navorsing en navorsing wat ontwikkel met 'n eensydige perspektief.

Collins (2005, 161) argumenteer dat dit onmoontlik is om vanuit een perspektief 'n etiek te ontwikkel. Hy maak gebruik van Deuteronomium as voorbeeld waarin verskillende persone, soos die weduwee, die vreemde en die ander bespreek word. Verder argumenteer Collins (2005, 161) dat die etiek nie alleenlik vanuit die teks afgelei kan word nie, omdat die leser van die teks altyd verantwoording sal moet doen vir 'n mens se eie perspektief en die agtergrond waarin die teks geskryf was.

Daarom kan 'n mens die Bybel nie net vanuit een dimensie interpreteer nie, maar benodig 'n mens 'n multi-dimensionele benadering van die teks. Die gevaar van 'n multidimensionele perspektief, soos wat in die huidige studie gevolg word, is dat dit te veel onderwerpe op een slag wil bespreek. Die balans van so 'n studie is belangrik omdat dit vinnig oppervlakkig kan raak. 'n Multi-dimensionele studie kan nie 'n volle oorsig gee van die literêre, literêr-historiese en historiese aspekte van 'n teks nie, maar sal daardie aspekte slegs verteenwoordigend kan bespreek.

Die moderne ontwikkeling van die Ou Testament-etiek het 'n merkwaardige impak gehad op die wyses waarop etiek van die Ou Testament geïnterpreteer word in die opkomende era.

Wellhausen en Gunkel baan 'n nuwe weg vir die interpretasie van die Ou Testament met hul fokus op historiese kritiek. Daarop ontwikkel die literêre fokus asook die resepsie van die Ou Testament in die laat-20ste eeu. Alhoewel Wellhausen nie direk skryf in die studieveld van Ou Testament-etiek nie, verander hulle die wyse waarop mense die volgende era hermeneuties met die Ou Testament sou omgaan. Bruce (1895) het 'n letterlike interpretasie gemaak van die teks, sonder om die historiese kritiek van sy tyd in ag te neem, en uiteindelik 'n deontologiese (plig) etiek van die Ou Testament geargumenteer, weens een nasie se Christlike agtergrond. Die volgende afdeling gaan bespreek hoe die Ou Testament-etiek vanuit hierdie verskillende metodologieë ontwikkel het en steeds geïnterpreteer word.

### 3.7 Ontwikkeling van 'n Ou Testament-etiek

Die studieveld “Ou Testament-etiek” het ontwikkel vanuit 'n ryk interpretasiegeskiedenis en word in die 20ste eeu binne 'n wye spektrum van hermeneutiese uitgangspunte beïnvloed. Die studie verdeel die hermeneutiese uitgangspunte in drie moontlikhede; 1) letterlike, 2) resepsie en 3) multi-dimensionele interpretasie. Hierdie hermeneutiese perspektiewe dien nie as finale kriteria vir hermeneutiese kritiek in die 21ste eeu nie. Die drie uitgangspunte gaan as raamwerk gebruik word om die ontwikkeling van 'n Ou Testament-etiek in die volgende afdeling uiteen te sit. Daar is selfs die moontlikheid dat een teoloog oor meer as een van die geklassifiseerde metodologieë kan skryf.

#### 3.7.1 Letterlike interpretasie

Letterlike interpretasie verwys na die direkte toepassing van etiese of wetgewende beginsels van die Ou Testament in die kontemporêre konteks van die leser. In die letterlike interpretasie word geen literêre of historiese aspekte van die teks in ag geneem nie. 'n Voorbeeld van so 'n letterlike interpretasie is Teonomisme (Wright 2004, 405). Hierdie ekstreme interpretasie van die Ou Testament glo dat die morele waardes van God afkomstig is en vir alle gemeenskappe in alle tye geld. Hulle glo dat alle Ou Testamentiese wette moreel bindend is behalwe as dit direk in die Nuwe Testament anders gesê word. Hierdie plig gedrewe interpretasie van die Ou Testament fokus op die wettiese teks van die Ou Testament en ontwikkel 'n verbondsteologie tussen die Ou en Nuwe Testament.

#### 3.7.2 Resepsie

Resepsie interpretasie fokus op die leser se wêreld en hoe hierdie denkwêreld die interpretasie van die Ou Testament beïnvloed.

Prof. Julie Claasens aan die Universiteit Stellenbosch is byvoorbeeld 'n uitgesproke aktivis en dekonstruktiewe hermeneut van die Ou Testament. Haar fokus is op genderstudies en die profetiese literatuur. In 'n onlangse artikel maak Claasens (2014, 1) gebruik van Godstaal van geweld en mishandeling in Esegïël 16, om 'n bewustheid van seksuele mishandeling aan te spreek in die leser se onmiddellike konteks. Sy dekonstrueer die gewelddadige teks om so 'n nuwe morele gesprek te open binne 'n hedendaagse kultuur wat mense mishandel en verkrag (Claasens 2014, 10). Haar bydrae fokus hoofsaaklik op die finale vorm van Esegïël 16 en ontleed die argument van die teks eerder as om 'n literêr-historiese of historiese waarneming

van die teks te maak (Claassens 2014, 2). Claassens (2014) fokus dus op die dialoog in die teks en die bewusmaking van morele kwessies eerder as om hierdie kwessies eers in hul historiese konteks te probeer verstaan.

### 3.7.3 Multi-dimensionele interpretasie

Die multi-dimensionele interpretasie verwys na die teoloog se fokus op verskillende vlakke van die teks, die literêre en historiese aspekte. Die voorbeelde wat volg maak gebruik van 'n multi-dimensionele benadering om etiese voorstelle te maak.

Bruce Birch (1991) is 'n Ou Testament professor aan die Wesley-teologiese seminarium. In sy boek *Let Justice Roll Down*, maak Birch 'n duidelike argument ten gunste van 'n multi-dimensionele benadering tot die etiek van die Ou Testament. Hy bespreek sensitiwiteit vir die wêreld agter die teks (Birch 1991, 40), die wêreld in die teks (Birch 1991, 21) en die wêreld voor die teks (Birch 1991, 21). Hy gebruik die Ou Testament as bron van getuigenis oor die karakter van God, na aanleiding van narratiewe, wysheidsliteratuur, profetiese literatuur en wetlike literatuur in die teks. Birch probeer nie om 'n oorhoofse etiek van die Ou Testament te ontwikkel nie, maar gebruik die boodskap van die teks om spesifieke morele beginsels uit te wys, soos byvoorbeeld geregtigheid.

Christopher Wright (2004) volg 'n tematiese benadering en ontwikkel etiese beginsels rondom verskillende temas in die Ou Testament, soos byvoorbeeld familie, die individu en die gemeenskap. Wright (2004, 17) argumenteer dat die etiek van die Ou Testament nie ontgin kan word deur tekste van die Ou Testament aan te haal nie. Die temas wat Wright (2004, 17) ontleed sluit aan by die wêreldbeeld van Israel, sodat hy vanuit hierdie wêreldbeeld fundamentele vrae kan beantwoord. Hieruit beklemtoon Wright (2004, 18) die kompleksiteit van die Ou Testament-etiek. Daarom argumenteer Wright (2004, 17) dat die fundamentele vrae relevant is vir die lesers in hul huidige kontekste.

John Barton (1998:23) argumenteer dat die fokus van Ou Testament-etiek op die partikulêre van 'n narratief moet wees eerder as om universele etiek te ontwikkel. Hy argumenteer dat die Ou Testament-leser met die beginsel van die situasie in 'n narratief kan assosieer waarvolgens deugdes ontwikkel kan word eerder as om die leser in sy of haar huidige konteks voor te skryf vanuit sekere Bybelse wette (Barton 2003).

### 3.8 Samevatting

Dit is onder die invloed van hierdie teoloë dat die huidige studie 'n multi-dimensionele benadering volg om 'n verantwoordelike interpretasie te maak van Genesis 37-50. Jonker (2016:261) se analogiese-hermeneutiese model poog om verantwoordelik met beide die historiese konteks van die teks en die kontemporêre konteks van die leser om te gaan. Die analogiese model vind waarde daarin om die retories-etiese dinamika van die antieke teks met die retories-etiese dinamika van die kontemporêre konteks in dialoog te bring (Jonker, 2016:260). Die funksie van 'n analogiese model is om vanuit die historiese en literêre aspekte van die tekste te onderskei hoe die antieke outeurs en redakteurs omgegaan het met hul tradisies, om sodoende riglyne vir etiese nadenke vandag te vind. Hierdie uitgangspunt kombineer die resepsie en multidimensionele dimensies met mekaar deur met beide die kontekste verantwoordelik om te gaan.

Die ontwikkeling van Ou Testament-hermeneutiek toon dat verskillende uitgangspunte gevolg kan word met unieke gevolge vir die etiek van die Ou Testament. Die interpretasie uitgangspunt wat die teoloog kies het 'n invloed op die etiese riglyne of beginsels wat ontwikkel word. Volgens Lovin (2011) se klassifisering sou 'n mens die letterlike interpretasie kon assosieer met plig, die multi-dimensionele interpretasie van Birch en Wright met doel asook die resepsie interpretasie.

Barton (2003)<sup>18</sup> en Jonker (2016)<sup>19</sup> gebruik eerder 'n kombinasie van verskillende dimensies in die teks asook die kontemporêre konteks van die leser om waardes, of in Barton (2003) se geval, deugde te ontwikkel.

---

<sup>18</sup> Sien Hoofstuk 1, punt 1.2.3 oor Ou Testament etiek vir 'n meer omvattende beskrywing van Barton (2003) se teorie.

<sup>19</sup> Sien Hoofstuk 1, punt 1.4 vir 'n verduideliking van Jonker (2016) se benadering tot 'n multi-dimensionele interpretasie

# Hoofstuk 4

## 'n Literêre studie van die Josefverhaal

### 4.1 Inleiding tot Eksegetiese studie van Genesis 37-50

Die ontwikkeling van die studieveld Ou Testament-etiek beklemtoon 'n geskiedenis waarin mense die Ou Testament hoofsaaklik in twee sferes gebruik het; die een is doel- en die ander is plig-georiënteerde etiek. Die 21ste eeu toon dieselfde interpretasie geskiedenis te midde van die breër ontwikkelde begrip van die literêre, literêr-historiese en historiese aspekte van die Ou Testament.

Sloane (2008, 206) argumenteer byvoorbeeld teen kloning na sy vergelyking en eksegetiese uitleg van Genesis 1 en Levitikus 19:18. Hy vergelyk 'n moderne konsep met 'n antieke wêreldbeeld sonder om krities en deeglik met die teks se historiese agtergrond in gesprek te tree. Dieselfde verskynsel word getoon in 'n artikel geskryf deur Claasens (2004, 227) oor hongersnood. Sy maak gebruik van die literêre dimensie om te argumenteer dat Joël 1 se beeld van God wat mense honger laat, 'n poging is om die mens tot verantwoordelikheid op te roep in hul situasie van armoede. In die artikel word daar geen verwysing gemaak na die historiese agtergrond van die teks nie. Die gevolg is dat Sloane (2008) en Claasens (2004) 'n etiek van plig ontwikkel en steeds 'n etiese paradigma volg waarin die Ou Testamentiese teks alleenlik outoriteit verkry. Die gevaar daarvan, wanneer 'n mens net die literêre aspek van die teks in ag te neem, is dat die interpreteerder nie 'n bewustheid kweek vir die konteks van die teks nie en te vinnig die sprong maak van die teks na die kontemporêre konteks.

Die wettiese en priesterlike tekste word in die voorbeelde wetties en priesterlik toegepas, sonder om die ideologie of historiese agtergrond van die tekste in ag te neem.

Wanneer 'n mens die Ou Testament eties in gesprek wil bring met die kontemporêre konteks is dit belangrik om die teks verantwoordelik te hanteer. Barton (2003, 4) argumenteer dat die narratiewe van die Ou Testament die hermeneut beter ondersteun in die opsig. Die wettiese en wysheidsliteratuur bied afsonderlike probleme om etiese deugdes voor te stel aan 'n gemeenskap weens die wettiese literatuur se aanspraak op 'n spesifieke konteks en die wysheidsliteratuur se komplekse verduidelikings. Barton (2003) argumenteer dat die narratiewe van die Ou Testament die leser die geleentheid gee om deel te word van die ethos

van die verhaal (Barton 2003, 8). Hy is oortuig daarvan dat die bestudering van mikro en makro komponente van 'n verhaal, 'n mens in die posisie stel om 'n analogie te ontwikkel tussen die hoorder of leser en die narratief.

Die oorsig van die ontwikkeling van Ou Testament-etiek toon dat die interpretasie van die Ou Testament meestal gefokus het op profetiese en wettiese literatuur om morele uitsprake te maak vir Christene. Die huidige ondersoek poog eerder om 'n analogie te skep tussen Suid-Afrikaners in die kontemporêre konteks van armoede en rykdom en die Josefverhaal se funksionering in die antieke konteks. Die hoofstuk poog om vanuit die narratiewe diepte hierdie analogie te ontwikkel deur beide die mikro en makro komponente van die Josefverhaal te ondersoek. Hoofstuk 5 en 6 dien as verdere verdieping in die Josefverhaal deur die literêr-historiese en historiese aspekte van die narratief te ondersoek.

Die hoofstuk bestaan uit twee dele, die eerste afdeling poog om 'n teoretiese weerspieëling te gee van wat in 'n narratief gebeur. Die teoretiese verduideliking poog om 'n beskrywing te gee van wat in die Genesis 37-50 verhaal gebeur eerder as om voorskriftelike konsepte voor te stel. Die tweede deel van die hoofstuk gaan die teoretiese konsepte prakties toepas in die Josefverhaal, Genesis 37-50.

## 4.2 Narratiewe analise: Ska se teorie

Ska (2000) se narratiewe analise word gebruik as raamwerk vir die literêre ondersoek van die Josefverhaal. In die eerste plek is die vraag van vertaling 'n kritiese punt wanneer 'n mens in kontak kom met die verhaal (Ska 2000, 1). Hoofstuk 3 het kortliks verwys na die ontwikkeling van die Ou Testament-kanon en die wyse waarop hierdie proses 'n invloed gehad het op die interpretasieproses<sup>20</sup>. Die veelheid van kanoniese tradisies asook manuskripte binne elke tradisie bemoeilik die proses van vertaling. Die ideaal sou wees dat hierdie studie self 'n direkte vertaling van Genesis 37-50 sou maak waarin die veelheid van tradisies en manuskripte weerspieël sou word. Aangesien so 'n tekskritiese studie nie deel van hierdie navorsing vorm nie, en vir praktiese redes, sal die studie eerder van bestaande vertalings gebruik maak, naamlik die Nuwe Afrikaanse Vertaling (1983) en die Ou Afrikaanse Vertaling (1933). (Ongelukkig was die die Afrikaanse Bybel: 'n Direkte Vertaling van Genesis nog nie

---

<sup>20</sup> Sien Stelle (2003) wat dieselfde narratiewe metodologiese temas bespreek.

beskikbaar vir gebruik in hierdie studie nie.) Die Biblia Hebraica Stuttgartensia sal gebruik word as literêre bron om styl en herhaling van woorde of begrippe te identifiseer (4.2).

In Ska (2000, 2) se narratiewe analise tref hy onderskeid tussen 'n mikro- en makrostruktuur om die groter dele af te grens. Die makrostruktuur verwys na veranderinge in die narratief soos die geografie, die tyd, die karakters of episodes. Die makrostruktuur kan ook geïdentifiseer word deur herhaling en verandering in die woordeskat (Ska 2000, 2). Ska (2000, 2) definieer die mikrostruktuur as kleiner episodes in die narratief, soos 'n verhaal binne die verhaal. Die doel van die mikrostruktuur is om die groter narratief in te kleur.

Die plot en verteller funksioneer as die belangrikste elemente in die makrostruktuur (Ska 2000, 2). Die makrostruktuur word omskryf deur te let op die dramatiese en literêre aspekte waarmee die plot deur die verteller gestuur word. Hierdie kriteria definieer die verhaal asook die boodskap wat oorgedra word aan die leser. Die fokus in hierdie hoofstuk is om hierdie kriteria in die Josefverhaal te definieer.

Ska (2000) identifiseer vyf verskillende konsepte wat essensieel is tot die definiëring van die dramatiese en literêre kriteria, naamlik; tyd, plot, verteller, perspektief en die karakters. In die volgende afdeling gaan elkeen van die aspekte gebruik word om 'n dieper begrip vir die Josefverhaal te ontwikkel.

## 4.3 Narratiewe analise van Genesis 37-50

### 4.3.1 Opsomming van die verhaal

Josef word aan die leser bekend gestel as 'n jong seun wat die guns van sy pa geniet. Boonop het hy twee drome waarin sy familie voor hom neerbuig. Hierdie drome het die gevolg dat sy broers hom verkoop en hy in Egipte by die hoof van Farao se lyfwagte, Potifar, te lande kom.

Tydens die gebeure sterf Juda se vrou en sy oudste seun Onan die man van Tamar. Vermom as 'n prostituut, flous Tamar vir Juda en sy skenk die lewe aan 'n tweeling.

Josef arriveer in Egipte, maar eindig in die tronk, nadat Potifar se vrou hom daarvan aankla dat hy met haar gemeenskap wou hê. In die tronk ontmoet Josef die Farao se bakker en skinker en lê hulle drome uit in die hoop dat hulle die Farao daarvan sal vertel. Na twee jaar word Josef na Farao geroep, sodat hy die drome van Farao kan uitleê. Egipte gaan sewe jaar

van oorvloed ervaar en daarna sewe jaar van droogte. Hierop stel Farao vir Josef aan om verantwoordelikheid te neem, sodat Egipte kos het in die sewe jaar van droogte (Breuggemann 1982, 299).

Die sewe jaar van oorvloed gaan verby en met die koms van die droogte word Josef en sy broers herenig, maar hy maak homself nie dadelik aan hulle bekend nie. Dit is eers nadat hulle vir 'n tweede keer terugkom vir kos dat Josef aan hulle bekend maak dat hy hulle broer is. Versoening word tussen die broers bewerkstellig en Josef hou geen wraak teen sy broers nie. Hy nooi hulle om saam met hom in Egipte te kom bly, hulle en die hele huisgesin van Jakob. Die verhaal sluit af met Josef wat sterf op die ouderdom van 'n 110 jaar.

### 4.3.2 Tyd

Tyd, volgens Ska (Ska 2000, 10), kan op verskillende manier gedefinieer word. Behalwe die tydsduur van die narratief, die lengte van die narratief, is daar ook 'n tydsverloop, die tyd wat dit neem vir die narratief om af te speel.

Die lengte van die narratief word bepaal deur fisies te ondersoek wat die lengte is waarin die narratief vertel word byvoorbeeld, die hoeveelheid hoofstukke ensovoorts.

Die tydsverloop van die narratief word geïdentifiseer deur gapings, frekwensies, aanduidings van tydsduur en die orde van die narratief. Die definiëring van die tydsverloop van die narratief verskil van die definiëring van die plot. Die plot beïnvloed nie die tydsverloop nie, maar die tydsverloop beïnvloed die volgorde en ritme van die plot (Ska 2000, 7).

#### 4.3.2.1 Die lengte van die narratief

Die verloop van die narratief word gebaseer op die Hebreeuse teks soos vervat in BHS.

Beskrywing	Hoeveelheid
Hoofstukke	13
Verse	383
Woorde	5003

Die beskrywing skep die ruimte waarin die Josefverhaal verder bespreek word. Die afgrensing van die narratief beperk die ondersoek tot 'n sekere groep karakters en plot om die betekenis van die narratief te verhelder.



#### 4.3.2.2 Die tydsverloop van die narratief

Die tydsverloop van die Josefverhaal word op verskillende manier aangedui, naamlik; a) orde van gebeure, b) gapings, c) reekse, d) frekwensie en e) ellipse help 'n mens om die tydsverloop van die verhaal te bepaal;

##### a) Orde van gebeure

Die orde word onderskei as analepsis of prolepsis. Analepsis beteken dat die narratief die gebeure stelselmatig bekend maak aan die leser, teenoor prolepsis waar die uitkoms alreeds vooruit in die verloop van die narratief bekend gemaak word. In die geval van die Josefverhaal kan 'n argument gemaak word dat die narratief prolepties omskryf word. In Genesis 37:6-9 vertel Josef van twee drome wat hy gehad het wat die ruggraat vorm vir die res van die verhaal, omdat Genesis 42:9 weer na die drome verwys nadat Josef as tweede-in-bevel aangestel word oor die hele Egipte.

Die drome van Josef in Genesis 37:6-9 het alreeds aan die leser in die begin van die verhaal bekend gemaak wat die uitkoms gaan wees. Wanneer die leser reeds die einde van die narratief weet, lees die verloop van die gebeure moeilik en kan dit vervelig wees. Volgens Ska (2000, 8) fokus die narratief die aandag van die leser op hoe die gebeure ontvou eerder op wat die gebeure is.

##### b) Gapings

Gapings verwys na inligting wat tussen gebeure ontbreek. Die inligting bind die gebeure aan mekaar, maar word nie aan die leser bekend gemaak nie. Die volgende gapings kom in die Josefverhaal voor:

- Genesis 37 – Josef toon geen reaksie nadat hy verkoop word nie.
- Genesis 38 –Verskaf geen inligting oor die dood van Juda se seuns nie.
- Genesis 39 – Josef toon geen reaksie nadat hy in die tronk toegesluit word nie.

Geen gapings word in die res van die narratief opgemerk nie (Von Rad 1972, 348).

## c) Reekse

Ska (2000, 11) identifiseer verskillende reekse wat 'n verhaal kan definieer. 'n Argumente kan gemaak word dat in die omvang van die Josefverhaal daar verskillende reekse geïdentifiseer word.

Die eerste reeks wat 'n mens opmerk is die twee narratiewe wat in mekaar geweef word in 'n enkele plot. Genesis 37-39, vertel van Josef se drome in Genesis 37, Genesis 38, skakel oor en vertel verder van Juda, waarna Josef se gevangenskap en ontvoering weer in Genesis 39 hervat word.

Die breër verhaal volg 'n chronologiese lyn met die benoeming van, geboorte, verhoudings, val, opbou, herontmoeting en die dood van Josef.

## d) Frekwensies

Die frekwensies is eenvoudiger om te identifiseer, omdat dit die herhaling van gebeure voorstel. Frekwensies word deur die skrywer gebruik om die narratief te anker in bepaalde gebeure. Die volgende gebeure verwys na frekwensies. (Die frekwensie in die teks gaan aangebied word in tabelvorm waarin die teks sowel as die inhoud wat herhaal word, bespreek word. Die aanbieding van die inhoud gaan geskied volgens temas, naamlik; plekke, karakters en gebeure.)

Inhoud wat herhaal word	Teks waar die inhoud herhaal word.	Frekwensie	Beskrywing
Plekke			
Die plek waarna Josef se familie trek in Egipte.	Gen. 46:28 - Gosen 46:34 47:1 47:4 47:5 50:7 Gen. 47:11 - Raamses	7	Die sesde herhaling van die plek waarna Josef se familie in Egipte trek is Raamses en nie Gosen nie.
Josef word na Egipte geneem.	Gen. 37:36 39:1	2	Word gelyktydig bespreek met die narratief van Juda en Tamar (Gen. 38)
Die graf van Jakob	Gen. 49:30 50:13	2	Die tweede herhaling is verkorte

			beskrywing van die plek
<b>Gebeurtenis</b>			
Josef se drome oor sy posisie bo sy familie	Gen. 37:5 37:9	2	Die beskrywing van die drome is verskillend maar die betekenis is dieselfde
Josef se broer wat vir hom intree.	Gen. 37:22 – Ruben Gen. 37:26 – Juda	2	Die naam van die broer verskil, maar die gebeure is dieselfde
Josef word verkoop aan Potifar	Gen. 37:36 39:1	2	
Potifar se vrou vertel van Josef se kleed	Gen. 39:13 39:16	2	Die gebeure word twee keer herhaal deur die verteller
Josef se kleed word geskeur	Gen. 39:12 39:13	2	
Tronkbewaarder vertrou Josef in die tronk	Gen. 39:21-23	2	Die gedeelte vorm Chiasme
Drome van Farao	Gen. 41:1-7 41:17-24	2	Die drome word twee keer oorvertel
Drome van Farao	Gen. 41:1-3 Koeie 41:5-7 Koring	2	Betekenis van die drome word herhaal
Farao se uitnodiging na Josef se familie om in Egipte te bly	Gen. 46:7 46:46 47:1 47:17	4	
<b>Karakters</b>			
Die getal mense wat na Egipte toe kom	Gen. 46:26 (66) Gen. 46:27 (70)	2	Die eerste verwysing is na 66 mense en die tweede na 70.
Josef se seuns in die stamboom	Gen. 46:20	2	
God se verbond met Jakob	Gen. 46:3 48:4	2	
Die Here wat by Josef is	Gen. 39:3 39:5	2	Die herhaling van God se betrokkenheid kan verder geargumenteer word in Gen. 41:39
Josef se broers word ontvang deur 'n vreemdeling	Gen. 37:15-17 – Josef Gen. 43:16 – Josef se broers	2	

Die tabel van frekwensies toon dat daar verdere ondersoek ingestel kan word oor die herhaling van gebeure en karakters. Alhoewel Ska (2000, 14) identifiseer dat frekwensie klem kan plaas op verskillende gebeure soos bv. die plek waarna Josef se familie getrek het (47:1-5) of Potifar se vrou wat die kleed van Josef geskeur het (39:13,16), is daar duidelike verskille in inhoud; byvoorbeeld, die herhaling van die getal mense wat saam met die familie van Josef getrek het (Gen. 46-26-27) en die broers wat twee keer vir Josef intree (37:22 – Ruben, 37:26-Juda). Die diskontinuiteite kan moontlik redigering aandui; dit word verder in hoofstuk 5 bespreek.

Verder help die frekwensie van die karakters, plekke en gebeure om alreeds patrone te identifiseer soos die belang van die plek waarna Josef se familie getrek het in Egipte. Gekoppel met die Farao se uitnodigings wat vier keer herhaal word.

’n Waarneming kan vanuit ’n teologiese oogpunt gedoen word van God se rol in die narratief. God se betrokkenheid word tot drie keer herhaal in die gebeure van Josef, toe hy by Potifar goed gedoen het asook met die uitleg van drome van die skinker, bakker en die Farao. Saam hiermee word God se verbond aan Jakob twee keer herhaal, hieruit kan afgelei word dat die gebeure die hele tyd vanuit die narratief se oogpunt God se seën gedra het.

#### e) Ellipse

Tyd in narratief word hoofsaaklik bepaal deur die verteller van die narratief, behalwe wanneer die verteller inligting weglaat of gebeure nie verduidelik nie. Die leser word in die geval betrek in die narratief en kan die ontbrekende inligting self invul (Ska 2000, 14). Hierdie ontbrekende inligting verwys na ellipse. ’n Ellips verwys na ’n sekere hoeveelheid tyd wat verbygaan wat nie relevant tot die narratief is nie (Ska 2000, 15). Die ellipse word deur die verteller gebruik om die fokus van die narratief te hou by die gebeure, sodat die narratief ontwikkel. Die verteller manipuleer daardeur die narratiewe tyd (die lengte waarin die narratief geskryf word) om die leser te help om die fokus daarvan te bepaal. Die ellipse skep dus narratiewe om aan die leser ’n aanduiding te gee van wat in die narratief vanuit die verteller se oogpunt belangrik is.

Die ellipse word aangedui in tabelvorm; teks waar die ellips voorkom, die tydsduur van die ellipse met ’n verwysing na die gebeure voor of na die ellips.

Teks waar ellips voorkom	Tydsduur	Die Gebeure
Gen. 38:12	Na die verloop van tyd	Die dogter van Sua sterf
Gen. 38:24	Drie maande	Laat weet Juda dat Tamar haarself seksueel verkoop het.
Gen. 39:10	Dag-na-dag	Potifar se vrou spreek tot Josef om met haar gemeenskap te hê
Gen. 40:20	Die derde dag	Die verjaarsdag van Farao, nadat Josef die drome van die bakker en skinker uitlê.
Gen. 41:1	Twee jaar	Na die gebeure van bakker en skinker
Gen. 41:53	Sewe jaar	Die tyd van oorvloed gaan verby
Gen. 42:17	Drie dae	Josef se broers in bewaring
Gen. 47:18	Een jaar	Mense vra weer brood by Josef
Gen. 47:28	Sewentien jaar	Die tyd wat Jakob in Egipte gelewe het
Gen. 50:3	Veertig dae	Geneesheer balsem Israel
Gen. 50:10	Sewe dae	Josef rou oor sy Vader

Daar kom meer ellipse voor teen die einde van die narratief as in die begin. Verder kan 'n mens opmerk hoe die tyd versnel word tussen die gebeure van die drome in die tronk (Gen. 41:1) en die eerste jaar van droogte (Gen. 47:18). Die ander elipse wat hier gemeld word dien as kort oorgange om die gebeure te laat vloei.

#### 4.3.2.3 Samevatting

Die waarneming wat op hierdie stadium gemaak kan word van die narratief is dat die skrywers nie altyd coherent gewerk het met inligting nie en dit maak die narratief deurmekaar en lomp. Die herhalings en gapings asook die verteltyd van die narratief maak dit 'n moeilike en komplekse narratief om literêr te analiseer. Verder toon die tydsverloop en tydsduur van die narratief dat die skrywer/skrywers baie aandag spandeer het aan sekere aspekte: vyf hoofstukke van die verteltyd word byvoorbeeld aan Josef se posisie in Egipte en sy broers se eerste en tweede ontmoetings spandeer (Gen. 41-47). Die meeste ellipse kom juis ook in Gen. 41-47 voor. Meer inligting word benodig om 'n finale samevatting te maak, daarom gaan ek die plot van die Josefverhaal in die stadium bespreek.

#### 4.3.3 Plot

Die plot word deur Ska (2000, 17) gedefinieer as die dinamiese orde van die gebeure in 'n narratief. Hy argumenteer dat daar twee verskillende soorte plot is, naamlik 'n episodiese plot en 'n verenigde plot. Die Josefverhaal kan beskryf word as 'n verenigde plot omdat daar 'n

opbou van gebeure is rondom een karakter, teenoor 'n episodiese plot wat bestaan uit episodes en nie noodwendig in 'n sekere volgorde geleses hoef te word nie (Ska 2000, 17).

'n Verenigde plot het gewoonlik drie verskillende uitkomst, 1) die verandering van waardes (gebaseer op verandering in karakters), 2) die verandering van kennis (bv. 'n speurverhaal, 'n mens weet nie wie het die moord gepleeg nie, totdat dit aan die einde van die narratief bekend gemaak word) en 3) die verandering van 'n situasie (bv. in 'n oorlog narratief) (Ska 2000, 19). Om te bepaal watter tipe verenigde plot die Josefverhaal het, is dit nodig dat die plot se struktuur uiteengesit moet word (Ska 2000, 20). Die plot van 'n narratief word normaalweg in terme van die volgende elemente beskryf, 1) Blootstelling aan situasie, 2) bekendstelling (van die probleem), 3) ontdekking (ontdekking van oplossings), 4) klimaks, 5) draaipunt, 6) oplossing en 7) die ontknoping.

#### 4.3.3.1 Blootstelling

Die blootstelling verwys na die inligting wat weergegee word voordat enigiets gebeur in die verhaal. Die blootstelling gee die agtergrondinligting wat die leser nodig het om die narratief te verstaan (Ska 2000, 21). In die geval van die Josefverhaal word dit saamgevat in die eerste twee verse, Gen. 37:1-2. Hierdie twee verse gee aan die leser 1) die plek: Kanaan, 2) die hoofkarakters: Jakob en sy seun Josef en 3) skep die toon vir die res van die narratief as 'n geskiedenis van hierdie karakters.

#### 4.3.3.2 Bekendstelling van die probleem

Die bekendstelling identifiseer die probleem waarmee die karakters gekonfronteer word aan die lesers (Ska 2000, 25). Die probleem wat alreeds in Gen. 37:3-4 aan die leser geïdentifiseer word, is die wyse waarop Jakob vir Josef meer status gee as dié van sy broers. Hierdie handeling skep jaloesie by Josef se broers en dit is as gevolg van hierdie jaloesie wat hulle 'n oplossing vir hulle probleem probeer vind. Die res van die narratief sentraliseer rondom die gevolg van sy broers se jaloesie op Josef asook hulle konfrontasie met Josef aan die einde van die narratief.

#### 4.3.3.3 Ontdekking van die oplossing

Die ontdekking omskryf die verskillende oplossings wat vir die probleem ondersoek word. In die geval van die Josefverhaal word die oplossing oor die volgende vier hoofstuk vertel (Ska

2000, 25). Gen. 37-40 dien as die platform waarop die spanning voor die klimaks opgebou word.

Verdere spanning word gebou deur so veel as vier voorbereidingstonele vir beklemtoning te gebruik. Die tonele is (Ska 2000, 36);

- a) Drome wat Josef uitlê vir die bakker en skinker (Gen. 40);
- b) Die uitleg van Farao se drome (Gen. 41:1-36);
- c) Josef se aanstelling en voorbereiding vir die hongersnood (Gen. 41:37-53); en
- d) Jakob stuur sy seuns na Egipte vir koring (Gen. 42:1-5).

#### 4.3.3.4 Klimaks

Die klimaks is die moment van die hoogste spanning in die verhaal; Wat gaan nou gebeur? (Ska 2000, 27). Die klimaks in die verhaal word bereik by Josef se eerste ontmoeting met sy broers (Gen. 42:6). Die beskrywing van die moment is 'n spieëlbeeld van die drome van Josef (Gen. 37:5-10). Josef word beskryf as die maghebber van die land en sy broers wat na die aarde buig wanneer hulle voor hom kom.

Na hierdie episode maak die hele verhaal 'n draaipunt en fokus die narratief op die ontmoeting en spanning wat ontrafel moet word.

#### 4.3.3.5 Wending

Die draaipunt kom na die besluit van Josef wat al die vorige gebeure in die verhaal verander. Die draaipunt skep die toon vir die oplossing en die gevolgtrekking (Ska 2000, 27). Die wending skep 'n afwagting by die leser dat 'n beter oplossing voorlê vergeleke met Gen. 37:26-30 toe Josef se broers hom verkoop het.

#### 4.3.3.6 Oplossing

Die oplossing ontknoop die spanning wat deur die narratief opgebou is en wat reeds 'n hoogtepunt bereik het. Die oplossing verander die situasie van een pool na 'n ander. In dié geval was dit nadat Josef sy broers aangehou het vir diefstal en die gesprek rondom die jongste broer se lot tot 'n emosionele reaksie by Josef lei en hy huil (Gen. 45:2).

#### 4.3.3.7 Gevolgtrekking

Die gevolgtrekking toon die finale gebeure en uitkoms van die oplossing (Ska 2000, 28). Hierin gee die narratief 'n gedetailleerde beskrywing van hoe vrede bewerkstellig word tussen Josef en sy broers. Die narratief sluit af met die vestiging van Josef se broers en hulle families in Egipte en Josef se dood (Gen. 50:19-26).

#### 4.3.4 Verteller

Die verteller word nie altyd bekend gemaak nie, daarom is dit moeilik om die verteller te identifiseer in die teks. 'n Mens moet bewus word van die dramatiese aksies en plot, asook wat agter die skerms van die narratief bekend gemaak word (Ska 2000, 39). Dit beteken 'n mens moet die implisiete struktuur van die teks analiseer, sodat die verteller geïdentifiseer word.

Die narratiewe teksskema kan soos volg geïdentifiseer word;

ware outeur → die geïmpliseerde outeur → die verteller → narratief ← ontvanger ← geïmpliseerde leser ← ware leser.

Die probleem is dat daar nooit werklik in narratiewe verwys word na die ware outeur of leser nie. Die ware outeur en leser kan net geïdentifiseer word deur gebruik te maak van historiese bepalings van die narratief. Hierdie historiese ondersoek word verder in hoofstukke 5 en 6 bespreek.

Ska (2000, 47) identifiseer verskillende vertellers en die manier waarop elke tipe verteller betrokke kan wees by die drama van die narratief. Hy verwys na die alomteenwoordige verteller en die eerstepersoon verteller, sodat 'n onderskeid getref kan word tussen 'n betrokke en onbetrokke verteller.

Die Josefverhaal maak gebruik van 'n alomteenwoordige verteller wat beteken dat die verteller meer weet as die karakters en die leser inlig van hoe alle karakters dink en voel. Die beste manier om hierdie verteller te identifiseer is deur die gebruik van **וַיֹּאמֶר** (en hy het gesê). Die derde persoon verwysing kom 116 keer voor wat beklemtoon dat die alomteenwoordige verteller beheer het oor die dialoog, die vloei van narratietyd asook die inligting wat weergegee word. Die alomteenwoordige verteller veronderstel die perspektief



waaruit die narratief vertel word en die wyse waarop die karakters ontwikkel word. In die geval van die Josefverhaal is dit wel nie so eenvoudig nie, omdat die verteller se alomteenwoordige perspektief vreemd is vir die 21-eeuse leser. Dit vra dus verdere ondersoek om die impak van die verteller waar te neem.

#### **4.3.5 Perspektief**

Die perspektief van die narratief identifiseer deur wie of watter lens die narratief vertel word. Volgens Ska (Ska 2000, 65) kan twee perspektiewe geïdentifiseer word, 'n interne en eksterne perspektief. Hy is van mening dat 'n interne perspektief bekend is met al die inligting van die narratief (dit sluit die emosies en gedagtes van die karakters in). 'n Eksterne perspektief is 'n buitestaanderperspektief wat nie bekend is met al die inligting in die narratief nie.

Ska (2000, 69) maak gebruik van Gen. 38 as voorbeeld van 'n verhaal waar die verteller tussen 'n interne en eksterne perspektief kan wissel. Sy argument baseer hy op die inligting wat die verteller kies om weg te laat in Gen. 38:15-16 asook in Gen. 38:11, wanneer Tamar Juda 'verlei'. Ska (2000:71) se voorbeeld is nie konsekwent nie, veral as 'n mens die groter narratief van Gen. 37-50 in ag neem asook die funksie van 'n alomteenwoordige verteller.

Indien 'n mens Gen. 37:3 (Josef se liefde vir Jakob), Gen. 38:10 (God se oordeel oor Onan) en Gen. 42:9 (Josef wat terugdink aan sy drome) in gesprek bring met mekaar is dit inligting wat net bekend sou wees indien die verteller 'n alomteenwoordige verteller sou wees. In die opsig beteken die alomteenwoordige verteller dat die karakters in die derde persoon bespreek sal word en dat die verteller bewus sal wees van meer inligting as die karakters en op party plekke soos in Gen. 38:11, meer as die geïmpliseerde leser. 'n Alomteenwoordige verteller veronderstel dat die verteller 'n interne perspektief het van die gebeure en die emosies van die karakters, maar dit beteken nie dat die verteller hierdie inligting bekend maak aan ander karakters of die leser nie.

Daarom is die uitwysing van gapings so belangrik. Gapings kan ook verwys na inligting wat die verteller weerhou, sodat spanning opgebou kan word vir die klimaks of wending van die narratief, nie omdat die verteller 'n perspektiefverskuiwing ondergaan, van ekstern na intern nie.

Die Josefverhaal toon 'n duidelike interne perspektief wat aan die geïmpliseerde leser van die narratief, emosies, gedagtes en persoonlike ontmoeting met God (Gen. 46:3) in die narratief ten toon stel. Die interne perspektief help om die karakters se rolle in die narratief te identifiseer.

#### 4.3.6 Karakters

Ska (2000, 93) skryf dat die karakters van enige Bybelse narratief in die meeste van die gevalle geen ontwikkeling toon nie omdat hierdie karakters die voorwerp van die narratief is. Die karakters in Bybelse narratiewe word gebruik om die gebeure van die narratief te bevorder en toon nie ontwikkeling soos in meeste moderne narratiewe nie. Daarom argumenteer Ska (2000, 83) dat die karakters die aksies definieer. Daarom is dit belangrik om die karakters te definieer, sodat 'n beter definiëring van die narratief gedoen kan word.

Die karakters van die Josefverhaal gaan uiteengesit word volgens die karakter se rol, eienskap, naam en kategorie (Ska 2000, 84). Die karakters se rol word gedefinieer volgens 'n statiese of dinamiese rol. 'n Dinamiese rol verwys na ontwikkeling van karakter en statiese karakter impliseer dat die karakter altyd op dieselfde manier sal optree of reageer.

Die eienskap van die karakter word afgelei van die karakter se gewoontes. Gewoontes verwys nie net na herhaaldelike gebeurtenisse nie, maar ook na rede vir gebeure of reaksie. Die kategorie van 'n karakter, is 'n manier om die karakters in die plot van die narratief te plaas, soos die gehoor, die protagonis of 'n agent. Weens praktiese redes word daar verwys na die protagonis en agente. As samevatting sal die gehoor-karakters opgenoem word.

Die karakters word gelys volgens hulle bekendstelling in die narratief.

Naam	Rol	Eienskap	Gewoontes	Kategorie
Jakob/Israel	Staties	Familie-georiënteerd Lief vir seun	Gen. 37:3 Het Josef baie lief. Gen. 37:34 Skeur sy klere vir Josef Gen. 48:11 Seën net Josef se seuns. Gen. 49:1 Jakob seën sy seuns	Agent
Josef	Dinamies	Naïef → eerbaar	Gen. 37:2 Hy vertel slegte gerugte van sy broers Gen. 45:14 Omhels sy broers en ween	Protagonis

Broers/Seuns van Jakob	Dinamies	Jaloers→ onderdanig	Gen. 37:3 Jaloers en afgunstig oor Josef se droom. Gen. 50:18 Val voor Josef neer.	Protagonis
Die man,- Josef ,ontvang in veld	Staties	Besorg	Gen. 37:15 Doen navrae by Josef	Agent
Ruben	Staties	Bewaarder van broers	Gen. 37:22 Keer broers om Josef dood te maak. Gen. 42: 37 Offer sy eie seuns as versekering vir Benjamin se beskerming	Agent
Potifar	Staties	Logiese denker	Gen. 39:5 Stel vir Josef aan	Agent
Juda	Staties	Leier-planne maak	Gen. 37:26 Stel alternatief voor tot voordeel van die broers, eerder as om Josef dood te maak. Gen. 38:24 Gee opdrag om Tamar te verbrand Gen. 44:16 Vra vir Josef wat hulle kan doen, praat vir broers en stel alternatief voor	Agent
Tamar	Staties	Mislei	Gen. 38:14 Gee voor wat sy nie is nie, sodat Juda sy belofte nakom	Agent
Here/God	Staties	Behulpsaam Gewelddadig	Gen. 38:10 Laat sterf Onan Gen. 39:2 Die Here was by Josef.	Agent
Potifar se vrou	Staties	Leuenaar	Gen. 39:7 Vra vir Josef om met hom gemeenskap te hê. Gen. 39:17 Sê vir Potifar dat dit Josef was wat met haar gemeenskap wou hê	Agent
Owerste van die gevangenis	Staties	Regterlik	Gen. 39:23 Vertrou die gevangenis aan Josef toe	Agent
Skinker	Staties	Onseker	Gen. 40:6 Josef kom by hulle en sien hulle was ontstemd	Agent
Bakker	Staties	Onseker	Gen. 40:6 Josef kom by hulle en sien hulle was ontstemd	Agent
Koning van Egipte/Farao	Staties	Magtig	Gen. 40:2 Gooi hofdiens in tronk Gen. 45:18 Gee aan Josef se Familie land in Egipte	Agent
Dienaars van Farao	Staties	Vriendelik	Gen. 41:37 Ontvang vir Josef.	Agent

Egiptenaars	Staties	Dankbaar Aanvaarding	Gen. 47:25 Dankbaar dat hulle brood kan kry in ruil van hulle land.	Agent
Benjamin	Staties	Ontvanklik	Gen. 45:14 Omhels vir Josef	Agent
Opsigter van Josef	Staties	Gehoorsaam	Gen. 44:1 Josef gee bevel en die opsigter luister	Agent

#### 4.3.6.1 Gehoor, karakter

Die hoeveelheid gehoorkarakters, of agtergrondkarakters, is besonder baie en daarom word hierdie karakters apart bespreek van die protagonis en agente. Die karakters word gelys volgens hulle verskyning;

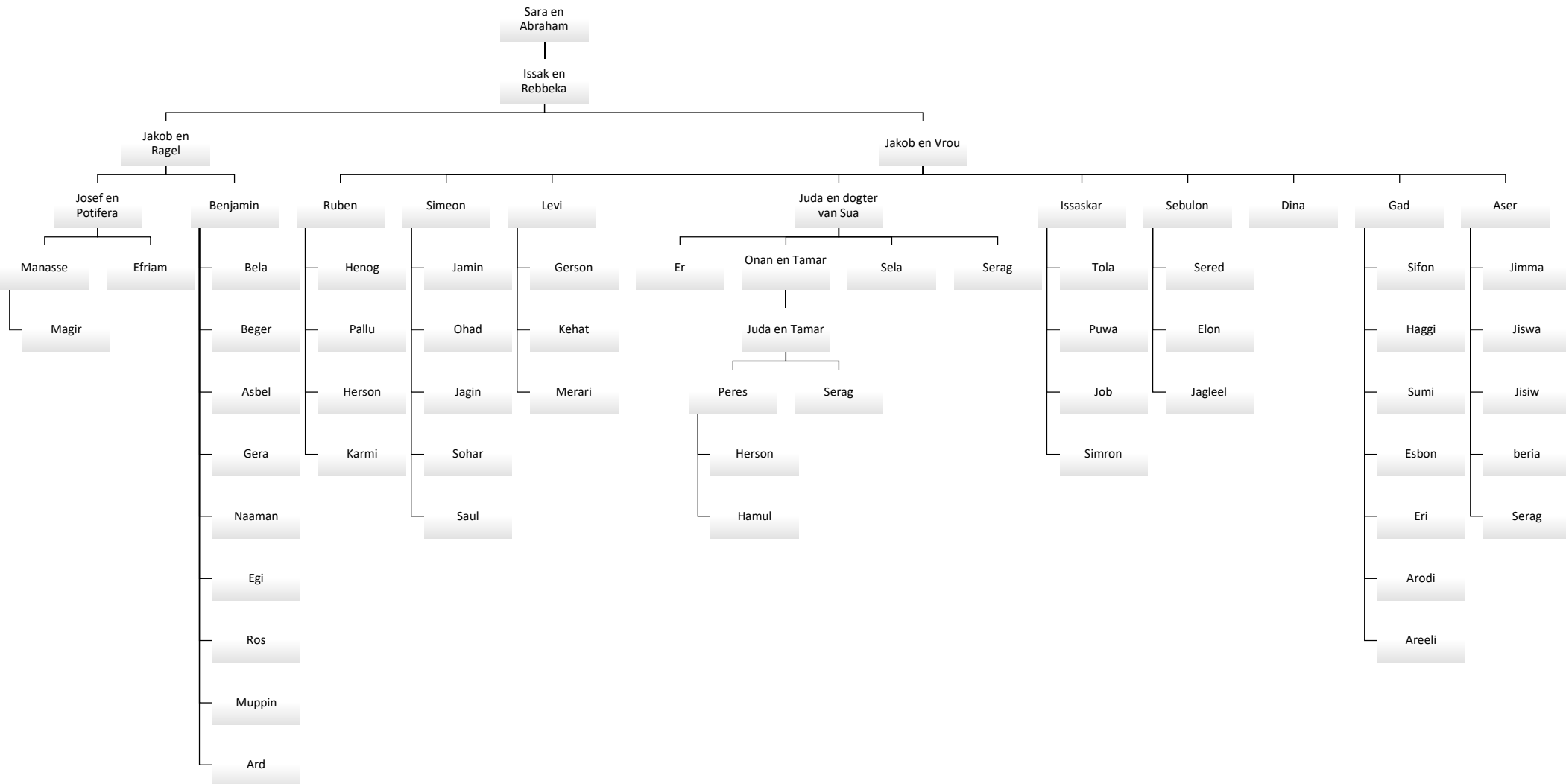
*Bilha, Silpa, Hira van Adullam, Sua, Er, Onan, Sela, Peres, Serag, huisgenote, towenaars, wyse manne, Manasse, Efraim, kleinkinders (dogters en seuns) en kinders van Jakob, Henog, Pallu, Herson, Karmi, Simeon, Jemuel, Jamin, Ohad, Jagin, Sohar, Saul, Levi, Gerson, Kehat, Merari Issaskar, Tola, Puwa, Job, Simron, Sebulon, Sereed, Elon, Jagleël, Paddan-Aram., Dina, Gad, Sifjon, Haggai, Suni, Esbon, Eri, Arodi, Areëli, Aser, Jimma, Jiswa, Jiswi, Beria, Serag, Heber, Malkiël, Laban, Lea, Ragel, Asenat, Bela, Beger, Asbel, Gera, Naaman, Egi, Ros, Muppin, Huppin, Ard, Dan, Guni, Jeser, Sillem, vroue van die seuns van Jakob, Naftali, Abraham, Sara, Isak, Rebekka, Magir.*

Van al hierdie karakters wat genoem word en geklassifiseer word as gehoorkarakters, is daar drie karakters wat nie deel is van Jakob se familie nie. 'n Stamboom gaan as voorstelling dien om die verhouding van die gehoor, agent en protagonis te identifiseer. Die hoeveelheid karakters wat die verteller noem het invloed op die plot en ontwikkeling van die narratief.

#### 4.3.6.2 Stamboom

Die oormaat van karakters vertoon hoe die karakters 'n integrale rol speel in die ontwikkeling van gebeure. Die “geskiedenis van Jakob” soos genoem in v. 1 word in werklikheid vervat deur die opnoem van ongeveer 89 karakters oor die narratiewe tyd van Gen. 37-50.

*Figuur 1: Stamboom van Jakob soos verwys in Gen. 37-50*



## 4.4 Samevatting

Die narratiewe analise soos geargumenteer deur Ska (2000) veronderstel nie dat die Josefverhaal binne 'n sekere beperkende raamwerk geplaas word nie. Ska (2000, 96) is daarvan oortuig dat sy teorie gebruik kan word as kompas eerder as posbushokkie waarin alle karakters dieselfde hanteer word. Daarom verskil hierdie analise van kommentaare soos Breuggemann (1982), Westermann (1987) en Von Rad (1972) wat 'n vers-vers bespreking maak. In die opsig sou kom die analise te kort deur verder in gesprek te tree met so 'n tipe benadering en verder navorsing sal in ag geneem moet word.

Die analise was in hierdie opsig presies wat Ska beoog het om te doen. Die inligting wat ontgin is vanuit die tyd, plot, perspektief en karakters het probleme identifiseer wat verdere ondersoek vra. Dit dien as kompas vir 'n verdere analise van die verhaal in die volgende hoofstukke.

Die tentoonstelling definieer die narratief en die wyse waarop die inligting wat in die narratief deurgegee word verder gebruik moet word. Gen. 37:2 dui aan dat die gebeure wat oorvertel word, die geskiedenis van Jakob is. Die narratief word geskryf met die oog op 'n identiteitsbepaling eerder as om karakters te ontwikkel. Die Josefverhaal kan as 'n analitiese narratief geklassifiseer word, wat beteken dat die verteller die *gebeure* beklemtoon, eerder as om die karakters te ontwikkel. Die narratief beloop 'n ooredende vloei waarin die “wie”, “wat”, “waar” en “hoe” vrae beklemtoon word deur ellipse, frekwensies en karakterisering.

Die “wat” van die narratief verwys na die identiteit wat die verteller argumenteer aan die leser.

Die “wie” van die narratief beskryf 'n stamboom van 89 karakters waarvan twee die protagonis is. Die omvang van die stamboom is besonders groot en speel 'n belangrike rol in die interpretasie van die narratief. Indien 'n mens die “wie” van die ooredende formaat ernstig opneem, is Gen. 38 wat die verhaal van Juda en Tamar vertel, nie vreemd nie en maak dit sin dat die verteller uitgebreide aandag gee aan die karakters, omdat dit die geskiedenis van Jakob beklemtoon.

Die “waar” van hierdie narratief word oor-en-oor beklemtoon met besondere verwysing na Gosen en die uitnodiging van Farao, sodat die familie (die “wie's”) in Egipte kan woon. Die

verteller wend 'n uitdruklike poging aan om te regverdig hoe hierdie seuns van Jakob in Egipte beland het. Eksodus 1 ondersteun die regverdiging van hierdie gebeure, wanneer die verteller van Eksodus die leser herinner aan die Hebreërs wat in Egipte is, maar nou swaarkry onder die mag van die Egiptenare.

Die “hoe” van die verhaal is die sentrale gedagte wat die verteller beantwoord: Hoe is dat 'n hele familie van 66 of 70 mense verhuis vanuit Kanaän en gaan woon in Egipte? Alhoewel die narratief uiteenlopend gebruik maak van karakters oor die 13 hoofstukke, maak die verteller sy intensies in die eerste hoofstuk bekend, sodat die leser attent kan wees op hoe die gebeure verloop en die familie in Egipte beland.

Die Josefverhaal se narratiewe analise toon dat die verteller 'n identiteitsoorreding vir die leser maak. Hy beantwoord die vraag hoe het ons hier gekom, en waarvandaan kom ons? In die opsig kan verdere ondersoek ingestel word aan die hand van die diskontinuiteite in die verhaal deur;

a) die herhaling van karakters, plekke en gebeure, soos aangetoon in frekwensies

- I Die verandering van Naam van Israel na Jakob (Gen. 37:1, 3)
- II Josef word verkoop aan Midianiete en Ismaeliete (37:36, 39:1)
- III Getal familie lede van Jakob wat na Egipte toe gaan (Gen. 46:26, 46:27)
- IV Josef se seuns word herhaal in Jakob se stamboom (Gen. 46:20)
- V Plek waarna Josef se familie trek in Egipte (Gen. 37:36, 39:1)

b) die gebruik wat gevestig word dat die Farao van Egipte 'n vyfde van die opbrengs van die Egiptenare mag vat

Die waarneming van hierdie diskontinuiteite word gebruik as die raamwerk vir Hoofstuk 5 se literêr-historiese ondersoek.

# Hoofstuk 5.

## Literêr-historiese ondersoek

### 5.1. Inleiding

Die volgende hoofstuk poog om 'n ondersoek te loods met betrekking tot die literêr-historiese aspekte van Gen. 37-50 met die doel dat hierdie ondersoek vrae wat in die narratiewe analise gestel is, sal beantwoord. Die doel van so 'n ondersoek is om kritiese besprekings te verskaf van verskillende denkskole wat die literêr-historiese aspek van Genesis en uiteindelik die Pentateug beskryf.

Hierdie ondersoek fokus op Genesis 37-50 in die breër boek van Genesis asook die Pentateug, naamlik; Genesis, Eksodus, Levitikus, Numeri en Deuteronomium. Die literêre studie van Genesis 37-50 het getoon dat die Josefverhaal problematiese teksgebruike in die narratief toon. Herhaling van gebeure soos Ruben en Juda wat vir Josef intree (Gen. 37:22, 26), asook die plek waarna Josef se familie trek in Egipte (Rameses [Gen. 37:36] en Gosen [39:1]). Hierdie literêre gebruike maak dit moeilik om die boodskap van die Josefverhaal te identifiseer en daarom is hierdie literêre verskynsels die platform vir die bespreking van die literêr-historiese aspek van die Josefverhaal.

Die literêre verskynsels wat verdere ondersoek noodsaak, is die volgende:

- a) Die herhaling van karakters, plekke en gebeure, soos aangetoon in die bespreking van frekwensies:
  - I Die verandering van die Naam van Israel na Jakob (Gen. 37:1, 3)
  - II Josef word verkoop aan Midianiete en Ismaeliete (37:36, 39:1)
  - III Getal familieledede van Jakob wat na Egipte toe gaan (Gen. 46:26, 46:27)
  - IV Josef se seuns word herhaal in Jakob se stamboom (Gen. 46:20)
  - V Plek waarna Josef se familie trek in Egipte (Gen. 37:36, 39:1)
- b) Die gebruik wat gevestig word dat die Farao van Egipte 'n vyfde van die opbrengs van die Egiptenare mag vat.



Vanuit hierdie literêre verskynsels in Gen. 37-50 is Römer (2016, 111) se waarneming insiggewend. Hy veronderstel dat die Hebreeuse Bybel 'n geredigeerde komposisie is van narratiewe wat oor 'n tydperk oorvertel is.

Wellhausen en Gunkel het reeds in die neëntiende eeu die oorsprong van die outeurs en die agtergrond van die verskillende genres probeer identifiseer. Hulle het dus ook al veronderstel dat die Hebreeuse Bybel oor 'n lang tydperk tot stand gekom het en deur verskillende skrywers geskryf en oorvertel is (Jonker & Lawrie 2005, 94). Römer (2016, 111) verduidelik verder dat die verskillende narratiewe in die Bybel deur verskillende tydperke en mense beïnvloed was, al kom dit voor asof die Hebreeuse Bybel een narratief oorvertel.

Daarom verwys Römer (2016, 110) na die narratief van die Tetrateug, Pentateug, Heksateug en Enneateug. Hy veronderstel dat die verhaal van Josef in Genesis 37-50 nie net sy eie teologie en narratiewe plot vorm nie, maar gebruik word om die narratief tussen Genesis en Eksodus te verbind. Eksodus se verhaal van Israel se uittog vanuit Egipte verbind Levitikus, Numeri en Deuteronomium, wat dien as die agtergrond vir die verhale van Rigters en Konings. Hierin bevestig Römer (2016) die kompleksiteit en eenvoud waarmee die Hebreeuse Bybel gelees moet word. Hierin word die tweede narratief van Kronieke en die profeet nie eers bygereken nie as 'n instrument om die ontstaan van die Pentateug, of in Römer (2016) se geval, die Enneateug te interpreteer nie.

Die Josefverhaal kom nie as 'n geslote verhaal voor in die breër Hebreeuse Bybel se narratief nie, alhoewel dit voorkom asof die Josefverhaal geredigeer is, neem die literêr-historiese ondersoek van hierdie hoofstuk aan dat hierdie redigering nie uitsluitlik van toepassing was op die Josefverhaal nie, maar dat die redigering plaasgevind het om die Josefverhaal binne die groter narratief van die Ou Testament in te bou. Daarom gaan hierdie hoofstuk verder ondersoek instel na die studie van literêre kritiek, die funksie van Genesis in die Pentateug en die Josefverhaal as nie-priesterlike materiaal, waarna die vrae wat opgeroep is deur die literêre verskynsels, soos vasgestel in die narratiewe analise, binne die breër metodiek beantwoord gaan word.

## 5.2. Literêre kritiek

Die uitdaging wat 'n mens afskrik van die literêre kritiek in die Ou Testament is die komplekse omskrywing van teorieë en die diverse kontekste en metodieke wat hierdie teorieë verteenwoordig. Die klassieke dokumentêre hipotese (Jahwistiese, Elohistiese, Deuteronomistiese en Priesterlike bronne) wat sedert die middel van die neëntiende eeu tot die 1970's Ou Testamentiese eksegetiese studies oorheers het, het veronderstel dat die Ou Testament as saamgestelde literatuur gelees moes word, en dat dit oor 'n lang tydperk groeifases ondergaan het wat tot die huidige vorm van die tekste aanleiding gegee het. Sedert die eerste helfte van die twintigste eeu het daar egter al hoe meer benaderings ontstaan wat dit moeilik maak om te besluit watter eksegetiese benadering gepas sou wees. Nie net het daar verfynings en ontwikkelings binne die historiese kritiek gebeur nie, maar daar het ook verskeie benaderings ontstaan wat fokus op die tekste self, of die wêreld van resepsie voor die tekste (soos reeds voorheen bespreek is)..

Ska (2006, 127) maak egter 'n belangrike bydrae om die verskillende teorieë oor die ontstaan van die Pentateug te verstaan en daarmee 'n nuwe perspektief te gee aan 'n literêr-historiese ondersoek. Hy is daarvan oortuig dat geen teoloog objektief 'n teorie kan ontwikkel nie en dat 'n mens 'n produk is van sy/haar tyd en ook die denkskool waarin hy/sy skryf (2006, 129). Die klassieke dokumentêre hipotese het volgens hom hoofsaaklik belanggestel in die literêre verskeidenheid (lae) wat in die Pentateug onderskei kan word. Deur daardie lae te onderskei, het vroeëre eksegete dikwels ook hierdie lae geskei, en het nie verduidelik hoe die lae met mekaar saamgehang het nie.

Volgens Ska (2006, 129) moet 'n mens in gedagte hou dat die verskillende idees wat in hierdie lae weerspieël word, uitdrukking gee aan 'n pluralistiese samelewing se sienings soos dit oor tyd heen ontwikkel het. Hy vind dat die klassieke dokumentêre hipotese nie genoegsame aandag aan hierdie aspek gegee het nie, deurdat die groei van die tekste nie deeglik in ag geneem is nie. Hy pleit dus ten gunste van 'n literêr-historiese benadering wat die ontwikkeling van individuele tekste tot groter tekstekomplekse naspur.

Vanuit hierdie teorie kan 'n mens die gevolgtrekking maak dat 'n literêre ondersoek belangrik is, maar dat die teks nie in isolasie staan van die outeur of konteks waarin dit geskryf en later saamgestel is nie. Die literêre ondersoek is eerder 'n dryfkrag na die historiese ondersoek van

die kontekste waarin die tekste geskryf en saamgestel was. Hierdie hoofstuk wil dus aandui hoe die skrywers van die Hebreeuse Bybel, en meer spesifiek van Genesis 37-50, hermeneute van hulle tyd was. Die verhaal in Genesis 37-50 word gebruik om aan mense in 'n bepaalde tydperk en konteks hoop te gee. Die literêr-historiese ondersoek help onderskei in watter tyd dit geskryf en saamgestel is.

Berlejung (2012), Cambell en O'Brien (1998), Collins (2004) en Schmid (2010) verteenwoordig verskillende perspektiewe in die huidige literêr-historiese studie van die Pentateug. Dit is vanuit hierdie perspektiewe wat verskillende waarnemings gemaak gaan word oor die literêre geskiedenis van Genesis 37-50.

- a) Berlejung (2012, 3) is daarvan oortuig dat die skrywers van die Hebreeuse Bybel verskillende argumente maak en vanuit verskillende tye en agtergronde skryf, maar dat hulle die een gemeenskaplike oortuiging gehad het om in die teenwoordigheid van God 'n getuigenis te gee van die mens se ervaring van God in hul kontemporêre konteks:

“They have in common, however, the confession of belief in Yahweh and the aim of convincing their readers of the faith testimony” (Berlejung et al. 2012, 3).

Verder bespreek Berlejung (Berlejung et al. 2012, 5) die belang van die eksegeet om te ontdek wat die oorspronklike betekenis van die teks is in die tyd van oorsprong van die teks. Dit beteken dat verskillende metodologieë binne die historiese-kritiese metodiek gebruik word om die inhoud, komposisie en konteks van die teks te analiseer en te interpreteer. Die T&T Clark Handbook of the Old Testament (2012, 32) maak gebruik van beide sinkroniese en diakroniese benaderings om 'n holistiese benadering te verseker wanneer die Ou Testament-tekste geïnterpreteer word. In die belang van literêr-historiese ondersoek is dit van belang om raak te sien hoe die T&T Clark Handbook of the Old Testament die inhoud, komposisie en konteks van die teks gebruik om 'n interpretasie te maak. Beide die literêr-historiese en die historiese aspekte van die teks, het 'n effek op mekaar. Die literêr-historiese het invloed op die historiese interpretasie van die teks, maar die historiese konteks bepaal ook hoe die literêr-historiese aspek van die teks benader kan word.

Gertz (2011, 243) argumenteer daarom dat die Genesis tot 2 Konings 'n kronologiese versameling is wat deur verskillende redaksionele prosesse gegaan het. Alhoewel hierdie redaksionele verandering nie altyd deurlopend volg nie, word Genesis tot 2 Konings se struktuur as een komposisie aan mekaar verbind. Hy maak verder die opmerking dat Genesis 'n prolepsis is van wat in die boek van Eksodus voortgaan. Genesis se verhale dien as die struktuur waarop die beloftes van Eksodus aan Moses gemaak word (Eks. 4-6). Genesis word die geskiedenis van die wêreld van Eksodus, Eksodus vorm weer die geskiedenis van 1-2 Konings. Deuteronomium is volgens Gertz (2012, 244), die gom wat alles bymekaar hou, dit verwys na 'n wêreld voor die wet van God en 'n wêreld wat geëvalueer (1 Kon. 17:7-23) word volgens die wet van God (Deut. 12-26).

Die samestelling van Genesis tot 2 Konings ontwikkel in 'n tyd van krisis vanuit verskillende tradisies wat selfs teenstrydig voorgekom het. Gertz (2012, 266) dui aan dat hierdie krisistye moontlik die vernietiging van Israel was in 722/1 v.C. en Juda in 586/7 v.C. Die gehele narratief van Genesis tot 2 Konings is 'n refleksie op hierdie krisistye wat gebruik gemaak het van verskillende tradisies en narratiewe om te reageer op hierdie tye. Daarom word Genesis tot 2 Konings eerder later as vroeër gedateer, alhoewel daar nog steeds kontroversie is oor die oorsprong van die tradisies en narratiewe wat gebruik is deur die skrywers in hierdie krisistye (2012, 265).

Hierin kan daar 'n onderskeid getref word tussen die priesterlike tradisie en die nie-priesterlike tradisie. Die priesterlike tradisie was die eerste wat die verlossingsgeskiedenis probeer vertel het en dit verteenwoordig die enigste bronlaag in die Pentateug (Gertz 2012, 265). Hierdie primêre tekstradisie word dan later deur nie-priesterlike materiaal aangevul. Gertz (2012) se opmerkings en onderskeiding tussen die literêr-historiese en historiese aspekte van die teks bring nuwe insigte na vore sonder om die kompleksiteit van die Pentateug te simplisties te laat voorkom.

- b) Cambell en O'Brien (1998, ix) ontwikkel Martin Noth se dokumentêre hipotese verder as 'n ondersoekplatform vir die Pentateug. Hulle erken die meer onlangse verskille en probleme met hierdie teorie maar is oortuig daarvan dat Noth se metodiek 'n belangrike bydrae lewer in die interpretasieproses van die Pentateug. Die bronne soos

deur Noth geïdentifiseer (J, P, E en D) skep 'n platform vir die gelowige om met die teks in aanraking te kom, sodat kritiese denke oor die teks 'n nuwe ondersoek in die individu se begrip van God en die ontwikkeling van teologie kan vind. Cambell en O'Brien maak gebruik van meer onlangse navorsing om Noth se bronteorie te ondersteun. Hulle gebruik die styl en literêre verskynsels in die teks om die boodskap van die teks te verstaan eerder as om net die oorsprong van die teks te identifiseer.

Hulle gebruik hierdie benadering van Noth om te bewys dat verskillende perspektiewe op die Pentateug binne die raamwerk van Noth se bronteorie geplaas kan word om die komplekse analises te verhelder en 'n duidelik posisie te kan inneem. Hulle is oortuig daarvan dat die geskiedenis van die teks te gekompliseerd is om te rekonstrueer en dat die eksegeet – met Noth se bronhipoteses as vertrekpunt – steeds getrou kan bly aan die kompleksiteit van die tekste sonder om die boodskap van die tekste uit die oog te verloor.

Cambell en O'Brien (1998, 5) dateer die bronne (J, P, E en D) volgens die teologiese ontwikkelings wat in die Pentateug weerspieël word. Die J bron word tot so vroeg as die tiende eeu v.C. gedateer, E in die agtste eeu met P en D in die sewende eeu. Volgens hierdie siening is die Deuteronomistiese bron die duidelikste onderskeibaar. Die bronne word onderskeidelik volgens styl en taal geklassifiseer met moontlikhede dat JE meer gedramatiseerde verhale verteenwoordig en P hierdie verhale gebruik het (Cambell en O'Brien 1998, 5).

Na aanleiding van hierdie perspektief plaas Cambell en O'Brien (1998, 236) Genesis 37-50 buite die Priesterlike tradisie met meer invloed van die J en E bron. Daarom skryf Cambell en O'Brien die dualistiese vorm in Genesis 37 toe aan hierdie verskillende bronne. Volgens hierdie waarnemings bring dit meer diepte in die konflik tussen die broers en skep 'n ruimte vir die verdere ontwikkeling van die narratief.

Alhoewel Cambell en O'Brien (1998) literêr-historiese gevolgtrekkings maak oor Genesis 37 en die breër Pentateug deur die gebruik van Martin Noth se bronteorie, skiet die perspektief tekort om die boodskap van die teks te identifiseer.

- c) Collins (2005, 5) se perspektief kritiseer juis 'n perspektief soos Cambell en O'Brien (1998) s'n waarin die literêrhistoriese afleidings die waarde van die teks bepaal. Hy is van mening dat die literêre geskiedenis 'n onderdeel van die historiese ondersoek moet vorm. Hiermee kan verbeterde kennis verkry word oor die tyd van die teks sonder om uitsluitlike aannames vanuit die teks te maak
- d) Schmid (2010, xi) se argument staan in lyn met Berlejung en Collins s'n wanneer hy poog om die kontekste waarin die tekste geskryf is, beter te omskryf. Schmid (2010, xii) argumenteer vanuit 'n Duits-Switserse agtergrond wat uiteindelik 'n produk is van die Europese denkskool oor die Pentateug. Hy argumenteer vanuit die Priesterlike tradisie wat volgens hom die hoof temas van die vroeëre verhale van die Pentateug met mekaar verbind om die aartsvader-narratiewe en Eksodus-verhale met mekaar te verbind (Schmid 2010, 3). Hierdie ontwikkeling plaas hy in die Persiese tydperk en hy beweeg weg van die idee – soos voorgestel in die dokumentêre hipotese - dat die J en E bronne die brug vorm tussen Genesis en Eksodus om die Tetrateug te vorm (Schmid 2010, 4). Hy gaan so ver as om te argumenteer dat die nie-Priesterlike of pre-Priesterlike materiaal van Genesis en Eksodus wel vroeëre bronne kon gebruik het, maar dat dit nie geredigeerde bronne was wat aan mekaar verbind kan word soos deur J en E hipotese voorgestel is nie. Dit is waarskynlik eerder die Priesterlike tradisie wat gebruik gemaak het van vroeëre dokumente en die tekste op verskillende maniere geposisioneer het. Daarom is Schmid (2011, 17) oortuig daarvan dat die eerste nege (Genesis tot 2 Konings) boeke van die Hebreeuse Bybel (die sg. Henneateug) die eerste oorvertelling is van die geskiedenis van Israel vanuit die priesterlike tradisie.

Schmid (2011) is wel oortuig daarvan dat die narratiewe kronologies aangebied word, nie as gevolg van argeologiese en historiese akkuraatheid nie, maar as deel van die realiteit waarmee die geskiedskrywers van Israel in die Persiese periode te doen gehad het. Die nege boeke is daarom 'n poging om die werklikheid van die verlede te rekonstrueer, maar dit word steeds gedoen met die realiteit van die Priesterlike geloofsgemeenskap in gedagte. Schmid (2011) se argument toon hoe die literêrhistoriese ondersoek 'n fundamentele begrip bied vir die tyd en konteks waarin die narratiewe van Genesis tot 2 Konings geskryf was

Die bogenoemde perspektiewe vertoon hoe verskillende invalshoeke van die literêr-historiese ondersoek waarde kan toevoeg tot die verstaan van die komplekse komposisie van die Pentateug.

Die veronderstelling dat daar een sentrale posisie is waaruit die Pentateug geïnterpreteer kan word, vereenvoudig die proses. Hierdie studie is krities teenoor dualistiese of kontrasterende inligting wat in die teks voorkom en as kriteria gebruik word om bronne van mekaar te onderskei eerder as om die boodskap van die teks te identifiseer. Daarom gaan die studie vanuit die bogenoemde teorieë die volgende aannames maak:

- Die literêr-historiese perspektief is 'n poging om die tekste in die kontekste van ontstaan te verstaan.
- Die Pentateug is nie noodwendig 'n kronologiese oorvertelling van die historiese gebeure nie, maar is 'n rekonstruksie vanuit die konteks van die finale priesterlike samestellers.
- Daar kan onderskeid getref word tussen die Priesterlike en Nie-Priesterlike tradisies as gevolg van die historiese krisis in 722/1 v.C. en 586/7 v.C. en die sentrale rol wat die boek Deuteronomium inneem in die rekonstruksie van die geskiedenis.

In die volgende afdeling sal gepoog word om hierdie insigte te gebruik om die Josefverhaal beter te verstaan.

### 5.3. Josefverhaal in die Boek van Genesis

Daar is twee moontlike rolle wat Genesis kan inneem in die Pentateug: 1) Genesis is die prolepsis tot die boek Eksodus wat deur die Priesterlike tradisie beïnvloed is. 2) Genesis staan outonoom teenoor die res van die Pentateug en dien as 'n losstaande oorsprongsverhaal.

Gertz (2012, 264) verduidelik dat die aartsvadergeskiedenis 'n konneksiepunt is tussen Genesis en Eksodus, sodat 'n chronologiese vloei in die Pentateug ontwikkel kan word. Hy merk verder op dat hierdie kronologiese vloei nie oorspronklik is nie en die temas deur die Priesterlike tradisie in 'n later stadium geredigeer was. Genesis 1-11, die aartsvadersverhale en Eksodus was daarom onafhanklike werke wat deur die Priesterlike tradisie in die post-ballingskapstyd saamgevoeg was (Edelman et al. 2016, 2). Dit word duidelik wanneer die Josefverhaal by die gesprek ingesluit word, want die Josefverhaal vorm nie die literêre brug

tussen Genesis en Eksodus nie. Eksodus 1:8<sup>21</sup> neutraliseer die verhaal en tref duidelike onderskeid tussen die aartsvaders en die verhaal van Moses (2012, 265). Daarom vorm die Josefverhaal deel van die nie-Priesterlike tradisie.

Alhoewel dit voorkom asof Genesis vanuit die bostaande argumente outoniem kon staan teenoor die res van die Pentateug, is daar geen duidelike bewys hiervoor nie. Alhoewel verskillende temas en herhalings geïdentifiseer kan word vanuit Genesis en spesifiek die Josefverhaal, meen Ska (2006, 192) dat daar geen outentieke bron kon wees nie. Genesis, volgens Ska (Ska 2006, 192) en Römer (2016, 3), kon nie realisties voor die ballingskapstyd ontstaan het nie. Die sosiale, teologiese en politieke perspektiewe van die Josefverhaal moes ontwikkel het in 'n tyd waarin die vraag na identiteit relevant sou wees (Ska 2006, 194).

Beide die krisisstye van 722 v.C. en 586 v.C. sou die klimaat kon verskaf het waarin die skrywers van die Pentateug aan verskillende oorsprongsverhale blootgestel sou word en die soeke na identiteit, gebonde aan een volk, een God en een aanbiddingsplek, belangrik sou word. Dit is egter in die blootstelling van die sesde eeu aan verskillende kulture en godsdienste binne die “gestabiliseerde<sup>22</sup>” politieke klimaat van die Persië ryk wat die meeste ruimte gebied word vir die ontwikkeling van 'n eie identiteit (Edelman et al. 2016, 3; Ska 2006, 195).

## 5.4 Die Josefverhaal as nie-Priesterlike materiaal

### 5.4.1 Strukturele plasing van die Josefverhaal in Genesis

Die volgende struktuur toon hoe verskillende strukturele formules in Genesis onderskeid tref tussen die oorsprongverhale, aartsvaders en die Josefverhaal. Die *toledot* is seker van die belangrikste formules wat gebruik word met die onderskeiding tussen narratiewe en om nuwe karakters in die verhaal aan te dui. Vanuit hierdie strukturele voorstelling kan onderskeid getref word tussen tekste wat tematies met mekaar verbind word en deel vorm van die Priesterlike en nie- Priesterlike tradisie.

<sup>21</sup>Toe 'n nuwe koning wat nie van Josef geweet het nie, oor Egipte begin heers.

<sup>22</sup> Sien Hoofstuk 6.4 Die Politieke klimaat van die sesde eeu v.C



	Die teks soos voorgestel deur Priesterlike tradisie	Nie-Priesterlike ooreenstemming
<b>Skepping</b>	Toledot van die hemel en aarde (Gen. 1:1-2:3)	Paradys narratief (2:4-3:24)
	Toledot van Adam (5:1-32)	Kain en Abel (Gen. 4:1-26)
<b>Vloed</b>	Vloed narratiewe (Gen. 6:9-9:29) – P weergawe	Gemeenskap tussen Engele en mense (Gen. 6:1-4) Vloed narratiewe (Gen. 6:9-9:29) – non-P weergawe
<b>Breek</b>	Toledot van Noag se seuns (Gen. 10) – P weergawe	Nasies (Gen. 10) – non-P weergawe
	Toledot van Shem (Gen. 11:10-26)	Toring van Babel (Gen. 11:1-9)
<b>Die Aartsvaders</b>	Die genealogie van Terah tot Abram (Gen. 11:27-32) Abram/Abraham en Sarai/Sara (Gen. 12-25) Isak en Rebekka (Gen. 24-26) Jakob, Leah en Rachel (25, 27-36) Juda en Tamar (Gen. 38)	Josefverhaal (37, 39-50)

Hierdie strukturele uiteensetting van Genesis vertoon hoe die genealogieë vervleg is deur die narratief en uiteindelik afsluit met die Josefverhaal. Die Nie-Priesterlike materiaal is dus in die minderheid, maar dit vorm deel van die buitengewoon komplekse verhaal in Genesis. Die verhaal van Josef vorm uiteindelik 'n klein deel van die breër verloop van die verhaal in Genesis, dit kom voor asof die Josefverhaal geen drastiese tematiese implikasies tot Genesis of die Pentateug bydra nie. Die Josefverhaal vorm nie deel van die genealogiese (toledot) oorvertelling nie en is bloot 'n verhaal in die struktuur van Abraham en Jakob. Dit kom voor asof die Josefverhaal vir hierdie rede bygevoeg is vanuit die breër verhaal van Genesis.

Vanuit die Priesterlike perspektief kom dit voor asof die Josefverhaal bygevoeg is om as brug te dien tussen Genesis en Eksodus, maar daar is beperkte bewyse hiervoor. Dit kom voor asof die Josefverhaal apart staan van die res van die Pentateug en op hierdie manier as aparte literêre werk hanteer kan word binne die breër boodskap van Genesis. Gertz (Gertz 2012,

348) en Schmid (2010, 51) meen albei dat die enigste literêre bewyse dat die Josefverhaal 'n brug vorm tussen die aartsvaders en Eksodus is Genesis 50:7-13<sup>23</sup> en Eksodus 1:6-8<sup>24</sup>.

Die toonverandering vanaf die Josefverhaal met verwysing na koningskap trek die idee dat die tekste van Genesis en Eksodus verbind word, in twyfel. Deur die verloop van die Josefverhaal is dit duidelik hoe die aartsvaders vrywillig na Egipte trek. Dit word herhaaldelik beklemtoon deur die teks self<sup>25</sup>, maar in Eksodus 1-15 verander die vrywillige verblyf na slawerny (Schmid 2010, 53).

Verdere toonveranderinge in die verhaal sluit in die begrafnis van Jakob in Israel<sup>26</sup>. Hierdie gedeelte impliseer 'n terugkeer na Israel en word beklemtoon deur Gen. 46:2-4 se belofte. Hierdie temas staan teenoor die idee dat Josef en sy broers in Egipte sou bly en verbind die teks eerder met die aartsvaders as met Eksodus (Schmid 2010, 54). Die dokumentêre hipotese het hierdie verskille toegeskryf aan die J en E bronne wat in verskillende tye gedateer word. Wenham (1994, 345) identifiseer hoe hierdie verskillende bronne 'n toevoeging is tot die oorsprong van die twaalf stamme van Israel. Hy is daarom oortuig dat die twee verskillende bronne die verskil in tematiese kontinuïteit verduidelik (Wenham 1994, 346).

Hierdie toonverskille word egter ook toegeskryf aan die herhaling en verandering van name en gebeure in die verhaal. Herhaling van Ruben en Juda soos bespreek in Hoofstuk 4, is voorheen toegeskryf aan verskillende tradisies van J en E (Gertz 2012, 347). Die literêre studie het egter wel aangedui dat die herhaling van gebeure in groeperinge van twee gebeur, twee drome, twee maal gevange geneem, die broers gaan twee keer na Egipte toe en ander voorbeelde. Hierdie verskynsels dui nie noodwendig op verskillende bronne nie, maar op die narratiewe styl waarin die Josefverhaal geskryf was.

Gertz (2012, 349) verduidelik dat hierdie herhaling eerder na twee verskillende weergawes van die Josefverhaal in Genesis verwys. Die eerste weergawe fokus op die motiewe van klerie<sup>27</sup>. Die tweede motief word deur Gertz (Gertz 2012, 350) verklaar aan die hand van Jakob

---

<sup>23</sup> Josef begrawe sy pa en die familie van Jakob trek na Egipte.

<sup>24</sup> Die rede vir die Israeliete se vervolging deur Farao word toegeskryf aan die nuwe koning wat nie vir Josef geken het nie en die populasiegroei van die Israeliete

<sup>25</sup> Sien Gen. 46:32-34, 47:3-6

<sup>26</sup> Gen. 50:14

<sup>27</sup> Gen. 37

se dood en die versoening tussen die broers. Die motief van die drome word nooit afgehandel nie en dit is asof die verhaal twee verskillende boodskappe vorm.

Hierdie argumente word verder ondersteun deur die verskillende protagoniste in die teks, omdat beide Josef en sy broers verandering ondergaan<sup>28</sup>. Hierdie dubbelkantige verhaal verduidelik die komplekse karakterontwikkeling en veelvoudige boodskap van versoening en verbinding met die Eksodusverhaal in Gen. 50.

## 5.5 Samevatting

Die Josefverhaal as nie-Priesterlike materiaal het die vroeë soos deur Hoofstuk 4 geïdentifiseer, in 'n beter lig gestel. Die herhaling van karakters, plekke en gebeure, soos aangetoon in frekwensies, word nie toegeskryf aan verskillende bronne nie, maar eerder aan die stilistiese gebruik of moontlike dualistiese motiewe van versoening en die gevolg van drome en ryk klere.

Die gebruik wat gevestig word dat die Farao van Egipte 'n vyfde van die opbrengs van die Egiptenare mag vat, het geen direkte implikasie of kon nie vanuit die literatuur afgelei word nie. Gertz (2012, 650) het wel genoem dat die diaspora-ervaring van Egipte se mag en vreemdheid, die Josefverhaal kan help dateer.

Dit is nou duidelik dat die Josefverhaal as Nie-Priesterlike materiaal onafhanklik gefunksioneer het van beide die aartsvadergeskiedenis en die Eksodus-verhaal. Hierdie duidelikheid poog om die motiewe in die Josefverhaal van diaspora en vervreemding in 'n ander land te beklemtoon deur versoening, drome en uiteindelik sukses in 'n vreemde land.

Gertz (2012) is oortuig daarvan dat hierdie motiewe 'n aanduiding is van skrywers wat vanuit Egipte gereageer het op hulle omstandighede. Die realistiese verklaring vir so 'n reaksie word toegeskryf aan die Joodse gemeenskap op die Nyleiland, Elifantine.

Hierdie opmerking en gevolgtrekking oor die motiewe van die Joodse gemeenskap in Elifantine, gaan gebruik word in Hoofstuk 6 om die historiese konteks te verstaan soos uitgewys deur die literêr-historiese verduideliking.

---

<sup>28</sup> Sien Hoofstuk 4 se karakterverduideliking

# Hoofstuk 6.

## Die historiese ondersoek van die Josefverhaal

### 6.1 Inleiding

Die woorde ‘geskiedenis’ of ‘historiese ondersoek’ veronderstel ’n terugblik, rekonstituering of oorvertel van gebeure. In werklikheid is geskiedenis ’n interpretasie van die verlede en nie ’n objektiewe rekonstruksie nie. Die bekende gesegde van Winston Churchill, *“History is always written by the victors”*, beklemtoon dat ’n historiese ondersoek onderworpe is aan ’n perspektief wat gebeure op ’n sekere manier of uit ’n sekere oogpunt of invalshoek interpreteer om ’n sekere doel te bereik. ’n Voorbeeld hiervan sal wees om empatie te verkry vir Joodse slagoffers van die Auschwitz konsentrasiekamp tydens die Tweede Wêreldoorlog. ’n Historiese ondersoek is subjektief, omdat die interpreteerder van die gebeure hom of haarself deur die gebeure wil definieer (Dever 2012, 1).

Wanneer die geskiedenis van Antieke Israel gebruik word as basis om die Josefverhaal te interpreteer, moet dit met verantwoordelikheid gebruik word. Navorsing van skrywers soos Dever (2012) en Grabbe (2004) argumenteer dat die weergee van geskiedkundige gebeure krities benader moet word. Daarom is dit nie die veronderstelling dat die literêre weergawe van die historiese gebeure van die Josefverhaal soos gevind in Genesis, gebruik sal word om ’n rekonstruksie te maak van die geskiedenis asof dit ’n historiese oorvertelling van gebeure is nie. Die fokus van hierdie ondersoek het as vertrekpunt die oortuiging dat die gebeure van die Josefverhaal ’n narratief is wat onder die invloed van Persiese ryk in die sesde eeu v.C. weens die diaspora, tot stand gekom het.

Die fokus is om die gebeure in die teks na ’n meer holistiese benadering aan die hand van die omstandighede van die teks, te verskuif. In ’n poging om sirkeldebattering vanuit die teks te vermy, soos oor die oorsprong en identiteit van Josef se broers, die identiteit van die Farao<sup>29</sup> of die plekke Rameses en Gosen<sup>30</sup>, fokus die studie eerder daarop om die trant van die verhaal

---

<sup>29</sup> Gen. 39:1, 40:2

<sup>30</sup> Gosen - Gen. 42:28, Rameses – Gen. 47:11

te identifiseer. Die fokus val op 'n sekere groep mense en die omstandighede van hierdie mense binne die agtergrond van die ballingskap vanaf 586 v.C. en Persiese ryk.

Die Josefverhaal is as 'n geredigeerde werk gebruik in die krisisoorgang van 586 v.C., toe Nebukadnesar, die Babiloniese koning, Jerusalem ingeval het en die Persiese ryk vir Babilon in 539 v.C. oorwin het (Berlejung 2012a, 178). Nebukadnesar het Jerusalem ingeval en die mense van Jerusalem in ballingskap geneem. Teen 539 v.C. het Kores, die Persiese koning, 'n oorwinning oor Babilon behaal en 'n wesenlike impak gehad op die ontwikkeling en groei van die kultuur en geloof in die Ou Nabye Ooste vir die volgende 200 jaar. Die Persiese ryk se strategie was om deur die oorwinning van gebiede, 'n sakraapskapoooreenkoms in te stel, sodat bestaande leiers, die geloofspraktyke en wetgewing binne die verskillende gebiede kon voortsit (Berlejung 2012a, 179). Hierdie hoofstuk gaan ondersoek instel hoe die Josefverhaal gebruik en geredigeer is in hierdie omstandighede onder die heerskappy van die Persiese ryk.

Die studie wil in hierdie hoofstuk definieer hoe 'n Jood in die sesde eeu v.C. geleef het. Die studie poog om as't ware in die skoene van die gewone persoon van die sesde eeu te staan om so te verstaan hoekom die Josefverhaal relevant sou gewees het vir die antieke skrywers binne die omstandighede van daardie tyd (Barton 2003, 63). Deur 'n definiëring te maak van die konteks waarin die teks ontstaan het, is dit moontlik om 'n verantwoordbare analogie te maak tussen die konteks van die teks, soos dit literêr, literêr-histories en histories vervat word, en die kontemporêre konteks binne Suid-Afrika.

Eerstens gaan die studie poog om 'n kort bespreking te gee van die debatte rakende die rekonstruksie van Israel se geskiedenis; tweedens die impak van die Persiese ryk te ondersoek; derdens die politieke klimaat van die sesde eeu (hoe die Persiese ryk tot stand gekom het en die sukses daarvan) te beskryf, en om die omstandighede van hierdie konteks uit te lig en vierdens temas vanuit die Josefverhaal te definieer volgens die konteks van die verhaal. Die temas word bespreek na aanleiding van hoofstuk 4 se literêre ondersoek: tema van versoening; die funksie van die droogte en voorsiening van kos; die neerslag en sukses van Josef in hierdie vreemde konteks.

## 6.2 Minimalistiese en maksimaliste perspektiewe: Die rekonstruksie van Israel se geskiedenis

Die historiografie van Israel is voorheen hoofsaaklik geskryf vanuit die perspektief van die Hebreeuse Bybel. Die Hebreeuse Bybel is in hierdie hoedanigheid gebruik weens die religieuse outoriteit en invloed wat die teks gehad het. Akademici het vanaf die 1930's die Hebreeuse Bybel as bron vir die geskiedenis van Israel begin gekritiseer (Jonker en Lawrie 2005, 67).

Meer onlangs argumenteer Berquist (1995), Grabbe (2004) en Dever (2012) dat enige rekonstruksie van die geskiedenis 'n subjektiewe perspektief is, en dat alle vorms van geskiedenis vanuit 'n sekere oortuiging geskryf word. Daarom kan die Hebreeuse Bybel nie as die enigste bron vir die geskiedenis van Israel gebruik word nie.

Weens die geskiedenis se subjektiewe benadering, word die oorvertelling van Antieke Israel se geskiedenis krities deur akademici ondervra, in so 'n mate dat die Hebreeuse Bybel glad nie gebruik word nie en die geskiedkundige bestaan van Antieke Israel bevraagteken word (Stavropoulou 2016, 32).

Dever (2012, 4) identifiseer verskillende bronne waarvolgens die geskiedenis van Antieke Israel vertel kan word en die lewe van die gewone mens beskryf kan word. Hy verwys na primêre en sekondêre data. Primêre data is die opgrawings of artefakte wat die argeologie ondersoek en interpreteer om sekere bevindings te maak. Sekondêre data is tekste wat baie keer 'n herinterpretasie van gebeure is.

Primêre data verwys na, byvoorbeeld, potskerwe wat verbind kan word tot 'n spesifieke tydperk of oomblik in die geskiedenis. Dit beteken nie hierdie data verteenwoordig 'n objektiewe terugblik op die geskiedenis nie. Alhoewel die artefakte meer materieel is, verg dit steeds deeglike navorsing om 'n verantwoordelik interpretasie daarvan te maak. Sekondêre data word as nog meer kompleks beskou, omdat dit interpretasies is van 'n tydperk of oomblik in die geskiedenis, normaalweg met sekere voorveronderstellings. Dit beteken daar vind 'n interpretasie van gebeure plaas, wat daarna nogeens interpretasie benodig.

Die verdeling in primêre en sekondêre bronne verteenwoordig ook twee verskillende denkskole, die minimalistiese en maksimalistiese skole. Die minimaliste is oortuig daarvan dat die Hebreeuse Bybel geen waarde het in die oorvertelling van Israel se geskiedenis nie, en die

maksimaliste dat die Hebreeuse Bybel as enigste bron gebruik moet word vir die oorvertelling van Israel se geskiedenis (Heiser 2011). Dever (2012, 15) argumenteer teen 'n minimalistiese gebruik van die Hebreeuse Bybel as bron vir die argeologiese rekonstruksie van Antieke Israel. Hy noem Thompson, Davies en Lemche (1997) as bybelwetenskaplikes wat met minimalistiese oortuigings die Hebreeuse Bybel en geskiedenis van Israel probeer rekonstrueer.

Barton, Stravakopulou (2010, 1) en Dever (2012, 34) is oortuig daarvan dat 'n mens wel die geskiedenis van Israel kan oorvertel, maar dat sodanige oorvertelling van die geskiedenis krities gedoen moet word. Die interpretasie van beide primêre en sekondêre bronne moet met verantwoording gedoen word. Verder deel Dever (2012, 30) sy frustrasie in die wêreld van die postmodernisme, hoe negatiewe kritiek teen die konstruksie van 'n antieke Israel die trant van akademiese retoriek oorskadu. Hiermee kritiseer Dever (2012) die maksimalistiese denkskool. Hy is daarvan oortuig dat al daardie akademici ideologies argumenteer en dat die gevaar hiervan is dat die ideologie geslote bly vir enige nuwe bronne, beide primêre en sekondêre, wat 'n bydrae kan lewer tot die ontwikkeling van Israel se geskiedenis (Dever 2012, 16).

'n Geskiedenis van Antieke Israel kan oorvertel word deur gebruik te maak van verskillende bronne soos ikonografie, epigrafie en artefakte om saam met die Hebreeuse Bybel 'n rekonstruksie te lewer van die antieke mense se realiteit (Berlejung 2012, 44). Hierdie studie se perspektief is dat deur die gebruik van beide primêre en sekondêre bronne nie noodwendig 'n werklikheid van die Josefverhaal gerekonstrueer word nie, maar 'n realiteit geskets kan word van die mense wie se stemme in die stof, in die tyd van die diaspora, verdwyn het.

### 6.3 Die bron van sosiale mag

Die Persiese ryk was 'n dominerende mag wat die elite bevoordeel het. Die oorgang van die Babiloniese ryk na die Persiese ryk was geensins idealisties of bevrydend van aard nie, alhoewel die Kores-silinder deur die Verenigde Nasies as 'n simbool van antieke menseregte, bevryding en geregtigheid voorgehou word. Dit is bekend dat die replika van die Kores-silinder 'n geskenk was van Shah Mohammed Reza Pahlavi ter viering van die jaar van Kores. Die moderne Iran is gemoduleer op die koninkryk wat Kores in die sesde eeu n.C. gevestig het. ("Press Section: Office of public information United nations, N.Y." 1971). Die bekende silinder

van Kores verteenwoordig eerder die instelling van 'n gunstige ideologie vir die mense wat deur die ryk oorheers is. (Perdue en Carter 2015, 1).

Perdue en Carter (2015, 1) verduidelik dat koninkryke die geskiedenis geskryf het en vanaf die derde millennium v.C. ideologieë ingestel het as 'n sisteem wat die bekende wêreld moes domineer op grond van mag. Die veronderstelling is dat die bron van 'n ryk se mag gevestig was in die grootte van sy militêre mag. Perdue en Carter (2015, 1) argumenteer dat die mag in stand gehou was deur die ekonomie en kultuur van die ryk. Verder was die sukses van 'n koninkryk bevorder deur die vergoeding en sosiale status van die plaaslike leiers. Die bron van sosiale mag en die vermoë om dié mag te behou, was afhanklik van die ideologie, militêre mag, ekonomiese hulpbronne en sosio-politiese administrasie.

Perdue en Carter (2015) bring belangrike punte na vore deur die plasing van die Josefverhaal in die konteks van sosiale gebruik asook die analogie tussen die Josefverhaal en die kontemporêre konteks in Suid-Afrika. Die sosiale mag van 'n koninkryk se ambisie, soos in die geval van die Persiese ryk, word gemotiveer deur die diskoers van verskillende desperate en ongepaste verhale. Hierdie diskoers propageer die ryk se ideologie en vorm 'n meta-narratief, volgens Foucault (Perdue en Carter 2015, 2). 'n Diskoers is nie net woorde wat aanmekaar gevleg word nie, maar ontwerp die realiteit van die mense. Die koninkryk vorm 'n meta-narratief waarvolgens mense hulleself identifiseer en die gemeenskap uiteindelik definieer. Die meta-narratief verseker die voortbestaan van die koninkryk se sosiale en hiërargiese sosiale mag (Perdue en Carter 2015, 2). Indien die onderdaniges nie by die diskoers van die koninkryk se definisie, besluite en aksies inskakel nie, word hulle gestraf. Daarom verseker die koninkryk onderdanigheid en dat die reg om te regeer, behoue bly.

Perdue en Carter (2015) se argument oor die bron van sosiale mag, werp lig daarop dat 'n verhaal of verhale nie net bloot vertel word nie, maar definieer uiteindelik die gemeenskap of koninkryk se narratief. Verder brei Perdue en Carter (2015, 3) uit dat revolusie op dieselfde beginsel gebou word. Revolusie en bevryding is afhanklik van die diskoers wat gebruik word of in die geval van die Joodse volk in diaspora, die verhale wat vertel word om nuwe meta-narratief te skep.

Die studie poog om vanuit die begrip van die bron van sosiale mag te argumenteer dat die Josefverhaal so 'n diskoersverhaal is wat oorvertel is in 'n tyd van diaspora van bannelinge op



soek na 'n nuwe identiteit. Die vraag wat verder ondersoek word, is wat was die diaspora van die Jode in die sesde eeu v.C. en watter invloed die Jode se diskoersverhaal van Josef vanuit Egipte gehad op die Jode in diaspora of die Persiese provinsie Jehud gehad het (Grabbe 2004). Die ander vrae wat beantwoord moet word, is hoekom die Priesterlike tradisie van Genesis, dit sou oorweeg het om die Nie-Priesterlike verhaal van Josef in te sluit by die diskoers oor Israel en wat in hierdie verhaal vir die mense in diaspora betekenis gegee het.

## 6.4 Die politieke klimaat van die sesde eeu v.C.

Die studie ondersoek die omstandighede waaronder die Josefverhaal ontstaan het en moontlik gebruik is. Die opbou van gebeure is daarom belangrik om te verstaan waarom aangedui word dat die Josefverhaal binne die gemeenskap van Elifantine ontwikkel het.

Marr (2012: The case for war, par. 38) verduidelik dat die Joodse gemeenskap of Israel van die sesde eeu v. C. 'n klein bevolkingsgroep was wat geen impak gehad het op hulle onmiddellike omstandighede nie. Die gemeenskap was eintlik net in die pad gewees vir verskillende ryke: in die suide vir die Egiptenare en in die noord-ooste vir die Babiloniërs en teen die sesde eeu vir die Persiese ryk.

Israel as 'n geografiese gebied was die poort gewees op pad na 'n groter rykdom. Hulle is konstant oorrompel deur ander ryke en bevind hulle uiteindelik in ballingskap in Babilon teen 587 v.C (Grabbe 2004, Volume 1:317). Die diaspora-gemeenskappe van Israel is in werklikheid nie geskep deur die Persiese ryk nie, maar deur die totale gebeure tydens die Babiloniese ryk.

Die politieke klimaat van die sesde eeu v.C. word gedefinieer deur die magstryd tussen die opkomende ryk Persië, Babilon wat besig was om mag te verloor, en Egipte wat hulself teen Persië wou handhaaf.

Persië se Kores die Grote is so genoem nie oor die tipe mens wat hy was nie, maar oor die groot impak wat hy as mens gehad het op sy onmiddellike omgewing. Kores se grootste aanwins was sy toleransie wat hy getoon het vir ander nasies, kulture en gelowe. Grabbe (2004, 272) meld dat Kores bekend daarvoor was om byvoorbeeld die stad van Babilon se tempel en inwoners te beskerm eerder as om soos sy voorgangers, die stad te plunder en die rykdom vir homself te vat. Hierdie optrede van Kores word geïnterpreteer as empaties en die respek wat hy getoon het vir die menswaardigheid van ander nasies, was opvallend. Alhoewel

hy die rykdom van 'n spesifieke nasie of stad beskerm het, was dit alles uiteindelik tot sy nasie en sy eie voordeel.

In 539 v.C. het Kores se magte die stad Babilon ingeneem en 'n koning aangekondig, naamlik Kambisus. Hy was vir 'n jaar lank koning gewees voordat administratiewe dokumente verwys na Kores as die groot bevryder en begunstigde van Babilon (Briant 2002, 35).

Die oorgang van die Babiloniese ryk na die ryk van Persië is daarom nie iets wat in vrede en “waardigheid” plaasgevind het nie. Dit was twee kragte wat hulleself teen mekaar uitgespeel het deur die taal van swaarde en propaganda te gebruik. 'n Voorbeeld van die magsbeheptheid van Kores, is die openingswoorde op die Kores-silinder “Hier is ek, Kores die grote”. 'n Eerste persoonverklaring van mag en outoriteit.

'n Ander aanhaling van die Kores-silinder 30-33, beklemtoon die propaganda en uiteindelik die “wysheid” waarmee Kores die Persiese ryk uitgebrei het.

*“From [Ninev]eh (?), Ashur and Susa, Agade, Eshnunna, Zamban, Meturnu, Der, as far as the region of Gutium, I returned the (images of) the gods to the sacred centers [on the other side of the Tigris whose sanctuaries had been abandoned for a long time, and I let them dwell in eternal abodes. I gathered all their inhabitants and returned (to them) their dwellings. In addition, at the command of Marduk, the great lord, I settled in their habitations, in pleasing abodes, the gods of Sumer and Akkad, whom Nabonidus, to the anger of the lord of the gods, had brought into Babylon”.*<sup>31</sup>

Dié aanhaling veronderstel dat dit Kores was wat orde en herstel oor die Ou Nabye Ooste gebring het. Hy was die een wat vrede gebring het tussen mense en hul gode. Kores het die belang van verskillende gode in verskillende gebiede, insluitende Jehud, herstel. Die tweede belang van hierdie aanhaling is hoe naby Kores homself stel teenoor geloof en gode. In 'n sekere sin sou 'n mens 'n interpretasie kon maak dat dit Kores was wat die gode gered het, teenoor 'n teologie waarin die gode die mense red.

---

<sup>31</sup>Grabbe, L. L. (2004). *Vol. 47: A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*. Library of Second Temple studies (272). London: T & T Clark International.

Die herstel kan op eenvoudige manier soos volg geïnterpreteer word, Kores herstel die gode, die gode is tevrede, die gode herstel die wêreld, daar heers vrede. Dit is nie altyd duidelik nie en die Silinder van Kores klink onskuldig, maar die uitwerking van die propaganda vestig die Persiese ryk vir die volgende eeu.

Die Persiese ryk het ook nie teruggestaan vir die Egiptenare nie. Dit is eers teen 525 v.C. wat die Persiese koning Kambuses, Egipte ingeval het (Ruzicka 2012, 17). Alhoewel die Egiptenare by Memphis teenstand teen die Persiese weermagte gebied het, was die hele Egipte onder die mag van Kambuses.

Die staatskonflik tussen die Weste (Egipte) en die Ooste (Persië) het tot 'n einde gekom. Persië was in beheer van die hele ou Nabye Ooste (Ruzicka 2012, 20). Die integrasie van Persiese amptenare in Egipte het verseker Persië bly in beheer en, teen die einde van die vyfde eeu v.C., dat die politieke en ekonomiese klimaat nou stagneer. Dit is in hierdie tyd dat Persië na die Grieke begin kyk het om hulle ryk uit te brei wat uiteindelik ook die Persiese ryk se einde sou beteken (Vanderkam 2001, 7).

Hierdie gebeure het verskillende uitwerkings op die Jode in Mesopotamië gehad. Die skrywers van die Ou Testament is die getuie hiervan, wanneer hulle sou probeer sin maak van hulleself en hul godsdiens binne die reuse Babiloniese, Persiese en Egiptiese ryke.

In die eerste plek verwys Berquist (1995) en Berlejung (2012) dat dit 'n uitdaging is om die Joodse gemeenskap te probeer identifiseer, omdat kultuur en etnisiteit moderne begrippe is. Hulle lê klem daarop dat 'n mens nie met voorveronderstellings kan argumenteer nie. Alhoewel dit vanuit die Ou Testament voorkom asof daar een "Joodse" stem is wat binne 'n sekere geografiese groepering met dieselfde kulturele gebruike met mekaar geassosieer kan word, bly die definiëring van 'n Joodse gemeenskap in diaspora besonder kompleks. Berquist (1995, 64) verwys hierna as die "rules of chaos", 'n ander manier om die omvang van die veranderlikes wat op 'n samelewing meewerk, te beskryf.

Die Ou Testament bevestig hierdie kontras in stemme, wanneer Kores die grootse posisie beklee in die Priesterlike tradisie, naamlik; Messias, die gesalfde van God<sup>32</sup>. Aan die ander kant verduidelik Berquist (1995, 64) dat die Ou Testamentiese kanon geskryf is vanuit 'n

---

<sup>32</sup> Sien hoofstuk 5 se bespreking van Priesterlike en Nie-Priesterlike literatuur.

Joodse perspektief wat teen Egiptiese imperialisme is omdat beide imperialisme en koloniserings weerstaan word.

Die Persiese ryk bring daarom nie noodwendig stabiliteit of sekerheid nie, maar skep in reeds gevestigde gemeenskappe chaos en 'n soeke na identiteit. Die soeke na gemeenskap en betekenis ontwikkel oor eeue onder verskillende omstandighede, onder die heerskappy van Kores of in die weerstand teen Egiptiese imperialisme.

Die beskrywing is 'n klein perspektief op die politieke klimaat en propaganda waarin die priesterlike tradisie van die sesde eeu hulleself sou vind. Die kompleksiteit hiervan is om te bepaal onder watter omstandighede, tyd en plek die Josefverhaal geskryf sou word.

## 6.5 Vryheid onder heerskappy van die Persiese ryk: Die Joodse gemeenskap van Jehud en die diaspora

Alhoewel daar meer duidelikheid is oor die politieke klimaat van die Persiese ryk is die hoeveelheid veranderlikes wat 'n moontlike invloed sou kon hê op die ontstaan en temas van die Josefverhaal, minder duidelik. Dit is minder duidelik wat die "gewone" persoon se interpretasie of ervaring van die verhaal kon wees. Een hoofrede hiervoor is bloot die beperktheid van beskikbare buite-Bybelse bronne wat hierdie invloed op die Josefverhaal sou kon help belig.

Berquist (1995, 63) verwys hierna wanneer hy die kompleksiteit van identiteitsvorming van 'n gemeenskap verduidelik. Dit is die verskillende invloede van argitektuur, ekonomie, onderrig, vermaak, familie, volksverhale, kos, taal, literatuur, musiek, geloof, rituele, seksualiteit, vervoer, simbole en vele ander, wat die identiteit van 'n gemeenskap vorm.

Berquist (1995) en Berlejung (2012a) gee nuwe insig vir die beskrywing van die gemeenskap in diaspora. Die werklikheid is dat 'n gemeenskap in diaspora in die Josefverhaal een stem verteenwoordig en nie die hele gemeenskap se ervaring deel nie.

Die studie is te beperk om in diepte in die identiteitsvorming van so 'n gemeenskap te delf. Daarom gaan die studie ingeligte aannames maak op grond van die versamelde inligting. Die Josefverhaal se kompleksiteit en ontwikkeling is nie noodwendig 'n opsetlike dekonstruksie van imperialisme nie. Die Josefverhaal is 'n produk van verskillende chaasmomente in die

geskiedenis van verskillende mense wat op 'n seker tyd en plek aanklank gevind het by die boodskap van identiteit wat die verhaal oordra.

Die studie gaan vanuit verskillende perspektiewe en veronderstellings 'n argument bou, sodat 'n mens 'n idee kan kry van die moontlike omstandighede, tyd en plek waarin die Josefverhaal kon ontstaan het.

Daar is twee moontlike perspektiewe wat uitgelig kan word;

- 1) Die een moontlikheid is dat die Josefverhaal 'n direkte produk is vanuit die Elefantine-gemeenskap in Egipte. Die gemeenskap se moontlike ontstaan word gedateer met die vernietiging en wegvoer van die Israel gemeenskap se leiers na Babilon in 587 v.C.. Schmid (Schmid 2012, 123) argumenteer dat hierdie gemeenskap ontstaan het uit vlugteling weg van die oorlog tussen Israel en Babilonië en wat 'n tuiste gevind het in Egipte. Die trant van die Josefverhaal en die sentralisering van 'n Israelse leierskap in Egipte wil aanduiding gee dat die Josefverhaal vanuit 'n Egiptiese perspektief geskryf is, teenoor die Priesterlike tradisie wat meer klem lê op Jerusalem en die tempel (soos vroeër bespreek). Dit beteken dat die Josefverhaal buite die grense van die provinsie van Jehud ontwikkel het en vroeër gedateer kan word. Die problematiek van hierdie perspektief is hoekom die priesterlike tradisie 'n verhaal in die Pentateug-kanon sou publiseer van 'n ander gemeenskap in Egipte, of hoe die verhaal outoriteit sou verkry in 'n teologie wat gesentraliseer is rondom verbondsteologie, Jerusalem en die tempel.
- 2) 'n Tweede moontlikheid is dat daar 'n elitegroep vanuit die Elefantine-gemeenskap in Egipte teruggekeer het na Jehud na die oorwinning van die Persiese ryk oor die Babiloniërs en Egipte. Die politieke klimaat en nuwe propaganda wat Kores gevestig het, sou dit moontlik maak vir hierdie Jode om terug te keer na Jerusalem. Hierdie teorie skep die ruimte dat 'n Egiptiese perspektief van die verhaal moontlik gehoor sou word. Die verhaal kon op dié manier outoriteit verkry in 'n gemeenskap in diaspora en in die ontwikkeling van 'n identiteit. Die stabiliteit wat geheers het nadat Persië Egipte oorrompel het, sou 'n beter klimaat kon skep vir die ontwikkeling van 'n identiteit.

Die uitdaging van beide hierdie perspektiewe is dat dit voorkom asof 'n dadelike skuif of vermenging van die Jode in Elephantine kon geskied. Dit wil in beide perspektiewe voorkom asof daar wedersydse aanvaarding was tussen die diasporagroep in Elephantine, die mense wat sou terugkeer van Babilon, en die inwoners van die Jehud-gebied. Die werklikheid is dat die Jehud-gebied baie klein was in die tyd van Persië, ongeveer 400 mense het in die sesde eeu v.C. in Jerusalem gewoon (Carter 1999, 216 & Becking 2006, 12). Dit was onwaarskynlik dat 'n groot menigte mense teruggekeer het.

Die argeologiese data bevestig dat die Josefverhaal waarskynlik 'n groep of selfs 'n paar individuele stemme sou verteenwoordig wat teruggekeer het vanuit ballingskap in Egipte.

## 6.6 Samevatting: Die Jode van Elefantine

Die inligting tot op hede bevestig die temas wat uitgewys is deur die literêre studie van versoening en voorsiening vir 'n gemeenskap wat vanuit diaspora sou terugkeer. Die gemeenskap sou in 'n stabiele politieke klimaat onder die Persiese ryk, in ongeveer die sesde tot vyfde eeue v.C., hulle identiteit probeer vorm.

Die chaos waarin die mense hulself bevind het sou hiertoe aanduiding gee. Die effek van sosiale mag en die oorweldiging deur die propaganda wat deur die verskillende ryke gedryf was, word op 'n manier verwoord in die Josefverhaal se kontrasterende teologie vanuit die nie-Priesterlike tradisie. Die verhaal verteenwoordig nie 'n gemeenskap wat saamgestem het oor 'n boodskap of oorsprongsverhaal nie. Dit is verteenwoordigend van 'n gemeenskap wat beïnvloed is deur wisselende omstandighede en onder verskillende ryke, die Babiloniërs, Egiptenare en Persië (Westermann 1987).

Die Josefverhaal verteenwoordig 'n paar stemme vanuit die gemeenskap wat met mense vanuit verskillende agtergronde en trauma probeer assosieer het, of sin probeer maak het oor wie die mense van Jehud nou eintlik was.

Is dit die mense van Babilon wat vroeër in beheer was, is dit die mense wat gevlug het na Egipte, of is dit die mense van die land (Jehud)? Die verhaal se temas van versoening tussen broers en verduideliking van identiteit is bevestiging van die verskillende mense se soeke na 'n homogene identiteit, maak nie saak of hulle in Egipte gedraai het nie.

Die verhaal bevestig verder die voorsiening onder 'n nuwe mag en heerskappy wat sal voortbestaan. Dit skep vir die gemeenskappe in chaos uiteindelik hoop in hulle versoening tussen mekaar en die verbintenis aan een aartsvader.

# Hoofstuk 7.

## Slot

### 7.1 Opsomming van resultate

Die studie het in hoofstuk 1 'n metodologie voorgestel na aanleiding van Mills (2001) en Barton (2003) wat in gesprek tree met hoe Barton (2003, 1998) die partikuliere van die teks gebruik om uit die spesifieke tyd en narratief van die bybelverhale deugdes te ontdek met die oog op navolging in moderne kontekste en situasies. Die voorstel wat Barton (2003:62) maak word deur hierdie studie verder opgeneem om in aansluiting by MacIntyre (2013) te onderskei watter moontlikhede aan Suid-Afrikaanse Christene gebied kan word om 'n deugde-etiek oor rykdom en armoede vanuit die Ou Testament te ontwikkel.

Daarom was die probleem van die studie: Hoe kan die Ou Testament 'n bydrae maak tot die etiese nadenke oor kontemporêre kwessies soos rykdom en armoede?

Ter wille van haalbaarheid, was die fokus op die tema van rykdom en armoede in die Josefverhaal in Genesis 37-50. Die volgende navorsingsvrae het as riglyne gedien vir hoe die studie aangepak was;

- Wat is die sosio-ekonomiese konteks in Suid-Afrika vandag?
- Watter etiese uitdagings word bepaal deur die Suid-Afrikaanse konteks?
- Wat is die historiese gesitueerdheid van die Josefverhaal?
- Wat is die narratiewe dinamika van die Josefverhaal?
- In watter sosio-ekonomiese konteks het die Josefverhaal tot stand gekom?

Die funksie van 'n analogiese model is om vanuit die historiese en literêre aspekte van die tekste te onderskei hoe die antieke outeurs en redakteurs omgegaan het met hul tradisies, om sodoende riglyne vir etiese nadenke vandag te vind.

Die uitdaging is verdiep deur die omvang van die kontemporêre konteks van rykdom en armoede in Suid-Afrika te definieer. Die sosio-ekonomiese konteks in Suid-Afrika is omskryf as 'n werklikheid van magsmisbruik, oneer en ekonomiese agterstand wat armoede kweek. Die kontemporêre konteks in Suid-Afrika weerspieël daarom die realiteit van 'n samelewing



wat onder armoede gebuk gaan. Die #feestmustfall-veldtog was maar een van die reaksies op hierdie oneer en ekonomiese agterstand wat in Suid-Afrika gekweek word.

Die identifisering van 'n konteks van oneer, skep die geleentheid om vanuit 'n analogiese hermeneutiese perspektief te reageer op die Suid-Afrikaanse konteks. Die volgende vraagstuk het gefokus op die verband waarop Ou Testament-teologie alreeds gereageer het op armoede.

Die ontwikkeling van die studieveld, Ou Testament-etiek, het aangetoon dat die resepsie, historiese en literêre aspekte van die teks onderskeidelik en gesamentlik 'n groot impak het op die ontwikkeling van 'n etiek van (plig), doel of deugde.

Die proses word verder beïnvloed deur die outoriteit van tekste, soos byvoorbeeld die Ou Testament in die lig van die Nuwe Testament, of die veronderstelling dat die teks direk van God afkomstig is. Die oorsig van die ontwikkeling van die studieveld Ou Testament-etiek herbevestig die kritiese benadering wat gevolg word wanneer 'n mens die Ou Testament gebruik om die kontemporêre konteks aan te spreek. Dit maak die leser bewus dat die Ou Testament alreeds geïnterpreteer word nog voordat 'n mens 'n teks of tema uitkies om etiese gedrag te bevorder.

Die werklikheid van hierdie ondersoek is dat 'n mens nie jou eie konteks en invloede kan ignoreer nie, maar dat 'n mens deeglik bewus moet wees daarvan, sodat 'n mens 'n verantwoordelike interpretasie kan maak. Die gevaar hiervan is dat 'n mens nie genoegsame of in-diepte aandag kan gee aan die interpretasieproses nie. Die bespreking bewys dat die mens die swakste skakel is, in die ontwikkeling van Ou Testament etiek en dat 'n mens altyd beperk word deur 'n mens se eie persepsie.

Verder in die studie is 'n analogiese hermeneutiese model voorgestel en gemoduleer as voorbeeld vir hoe die Ou Testament eties in gesprek kan tree met die kontemporêre konteks van Suid-Afrika.

Die literêre studie van die teks het die literêre verskynsels soos die karakters, tyd, plot, verteller en perspektief van die Josefverhaal beskryf (Ska, 1990). Genesis 37:2 dui byvoorbeeld aan dat die gebeure wat oorvertel word, die geskiedenis van Jakob is. Die narratief word geskryf met die oog op 'n identiteitsbepaling eerder as om karakters te

ontwikkel. Die Josefverhaal kan as 'n analitiese narratief geklassifiseer word, wat beteken dat die verteller die gebeure beklemtoon eerder as die karakters te ontwikkel. Die narratief beloop 'n oorredende vloei waarin die “wie”, “wat”, “waar” en “hoe” vrae beklemtoon word deur ellipse, frekwensies en karakterisering.

Die narratief verteenwoordig 'n oorredende vloei van inligting waarin die “wie?”, “wat?”, “waar?” en “hoe?” vrae beklemtoon word deur onder andere ellipse, frekwensies en karakterisering.

Die “wat?” van die narratief verwys na die identiteit wat die verteller aan die leser probeer bemiddel, te midde van die omstandighede van teruggekeerde Jode uit die diaspora tydens die na-ballingskapse Persiese periode.

Die “wie?” van die narratief beskryf 'n stamboom van 89 karakters waarvan twee karakters die protagoniste is. Die omvang van die stamboom is besonders en speel 'n groot rol in die interpretasie van die narratief. Indien 'n mens die “wie?” van die oorredende formaat ernstig opneem, is Genesis 38 wat die verhaal van Juda en Tamar vertel, nie vreemd nie en maak dit sin dat die verteller aandag gee aan die karakters, omdat dit die geskiedenis van Jakob beklemtoon.

Die “waar?” van hierdie narratief word oor-en-oor beklemtoon met besonderse verwysing na Gosen en die uitnodiging van Farao, sodat die familie (die “wie's”) in Egipte kan woon. Die verteller poog uitdruklik om te regverdig hoe hierdie seuns van Jakob in Egipte beland het. Eksodus 1 ondersteun die regverdiging van hierdie gebeure omdat die verteller van Eksodus die leser herinner aan die Hebreërs wat in Egipte was, maar nou swaarkry onder die mag van die Egiptenare.

Die “hoe?” van die verhaal is die sentrale gedagte wat die verteller beantwoord, “hoe”, is dat 'n hele familie van 66 of 70 mense verhuis vanuit Kanaän en gaan woon in Egipte? Alhoewel die narratief uiteenlopend gebruik maak van karakters oor die 13 hoofstukke, maak die verteller sy intensies in die eerste hoofstuk bekend, sodat die leser bewus kan wees van die verloop van gebeure wat die familie in Egipte laat beland.

'n Narratiewe analise van die Josefverhaal toon dat die verteller die leser(s) wil oorreed om 'n bepaalde identiteit aan te neem. In diens van daardie doel, beantwoord die verteller die

vrae “hoe het ons hier gekom, waarvandaan kom ons?” Dit is verwysend na hierdie aspek dat die historiese ondersoek die identiteitsvormingsproses belig het in die konteks van die Babiloniese, Egiptiese, en Persiese ryke.

Die gemeenskap het in die politieke klimaat onder die Persiese ryk ongeveer in die sesde tot vyfde eeue v.C. hulle identiteit probeer vorm. Die chaos waarin die mense hulself bevind het, sou hiertoe aanleiding gee. Dit word op ’n manier verwoord in die Josefverhaal se kontrasterende teologie vanuit die nie-Priesterlike tradisie. Die verhaal verteenwoordig nie ’n gemeenskap wat saamgestem het oor ’n boodskap of oorsprongsverhaal nie. Dit is eerder verteenwoordigend van ’n gemeenskap wat beïnvloed is deur verskillende omstandighede en onder verskillende ryke.

Die Josefverhaal verteenwoordig ’n minderheid perspektief vanuit die gemeenskap wat met mense vanuit verskillende agtergronde en trauma probeer assosieer het, of sin probeer maak het oor wie is die mense van Jehud nou eintlik: Is dit die mense van Jehud wat uit Babilon teruggekeer het, en wat vroeër in beheer was? Of, is dit die mense wat gevlug het na Egipte? Of is dit die mense van die land (Jehud)? Die tema van versoening tussen broers in die verhaal verduidelik die gewenste identiteit en ’n mens sou die verhaal kon interpreteer as ’n poging om mense van die diaspora gemeenskap met mekaar te versoen.

Die verhaal bevestig verder die voorsiening onder ’n nuwe mag en heerskappy wat sal voortbestaan. Die Josefverhaal tree in gesprek met mense wat hulle identiteit vind in die heerskappy van hul eie dag en veronderstel dat die nuwe stabiliteit onder die Persiese en Egiptiese ryke ook ’n gestabiliseerde ekonomie en vooruitsig sou verseker vir die mense vir wie die verhaal geskryf word.

Uiteindelik wys die Josefverhaal vir die gemeenskappe in chaos dat hulle versoening en voorsiening tussen mekaar, hoop skep vir die toekoms. Hierin lê die waarde van die verhaal. Die Josefverhaal was nie noodwendig geskryf met die doel om ’n gemeenskap se geskiedenis oor te vertel nie, maar om hulle te oortuig van sekere waardes en ’n versoenings-identiteit. Die Josefverhaal vertel van ’n gemeenskap wat gereageer het op moeilike omstandighede in Egipte, en moedig die lesers in Elephantine en uiteindelik die provinsie van Jehud aan om hulleself aan hierdie verhaal te oriënteer.

Die herhaling van karakters, plekke en gebeure, soos aangetoon in ons analise van die frekwensies, word nie hier toegeskryf aan verskillende bronne nie, maar word eerder gesien as stilistiese tegnieke wat deur dualistiese motiewe die temas van identiteit, versoening en voorsiening beklemtoon het. Die literêr-historiese ondersoek het beklemtoon dat die Josefverhaal as nie-Priesterlike materiaal se boodskap juis in die konteks waarin dit geskryf is, verstaan moet word.

Die studie is oortuig daarvan dat 'n direkte aflees van sekere etiese deugdes vanuit die Ou Testament, en in besonder vanuit die Josefverhaal, nie noodwendig kitsantwoorde gaan gee op die kontemporêre konteks van Suid-Afrika nie. Die funksie van 'n analogiese interpretasiemodel is egter om vanuit die historiese en literêre aspekte van die tekste te onderskei aan watter verstaansprosesse die verhaal in sy ontstaanskonteks deelgeneem het, en om dan daaruit sekere etiese deugdes af te lei wat in ons kontemporêre konteks 'n bydrae kan maak. Die antieke outeurs en redakteurs se doel was om sin te maak van hulle omstandighede. Dit beteken dat hulle nalatenskap van verhale, wette, poësie en wysheidsliteratuur nie konkrete antwoorde of etiese deugdes direk aan ons huidige konteks verskaf nie. Die antieke skrywers en verhale van die Ou Testament – soos die Josefverhaal – stel 'n mens vandag eerder in staat om met wysheid te kan reageer op die chaos van die Suid-Afrikaanse konteks van armoede en rykdom. Die skrywers en redakteurs van die Josefverhaal het op die meta-narratief van propaganda wat deur verskillende ryke oorvertel en bevestig is, gereageer. Die vraag in die studie is nou watter meta-narratiewe word in Suid-Afrika oor rykdom en armoede vertel, en hoe sou 'n mens hierdie narratief deur middel van die Josefverhaal kon verander om nuwe identiteite te help skep, deur middel van die waardes en deugde wat vanuit die verhaal na vore kom.

## **7.2 Praktiese implikasies van 'n teologie van deugde: voorsiening en versoening**

Die voorstel van hierdie studie is dus die volgende; dat die oneer en ekonomiese agterstand wat heers tussen Suid-Afrikaners geherformuleer kan word deur 'n ander narratief te vertel. Die deugde temas van voorsiening en versoening wat die skrywers van die Josefverhaal na vore roep, kan in hierdie opsig 'n belangrike waarde-bepaling wees vir Suid-Afrikaners. Die herformulering van Suid-Afrikaners se identiteit begin by die meta-narratiewe wat heers onder beide ryk en arm mense – die sosiale stereotipes wat rykdom en armoede omskryf in Suid-Afrika.

Rykdom se meta-narratief word omskryf deur mag, individualisering en verering van die self. Die omskrywing van McIntyre (2013) se emotivisme<sup>33</sup> dien as 'n platform vir die wyse hoe die deugde van voorsiening 'n impak kan maak op die verspreiding en die verdeling van hulpbronne. Voorsiening daag die meta-narratief van die “self” uit deur die individue se identiteit te vestig as deel van die gemeenskap eerder as om die self te definieer volgens haar/sy gemoed of voorkeur (Breuggemann 1982, 302).

Armoede se meta-narratief word omskryf na aanleiding van rykdom se verering en mag. Dit word gebruik om 'n propaganda te skep waarin mense vasgevang word en onderdanig moet bly aan diegene wat deur die samelewing vereer word. Die ideale van rykdom word aan mense in armoede voorgehou as sukses, eer en mag. Daarom word die verwagting deur die samelewing geskep dat almal ryk kan wees en 'n sekere lewenstandaard handhaaf. Die droom van 'n goeie lewe word aan mense verkoop in die vorm van goedere soos byvoorbeeld 'n sekere model kar. Hierin kan die filosofie en sistematiese teologie 'n belangrike rol speel deur die definiëring van wat 'n goeie lewe is en wat nodig word dat 'n gemeenskap kan floreer. Mense in armoede se narratief moet verander word, deur die narratief van armoede te ontkoppel van die narratief van rykdom. Voorsiening as deugde beklemtoon die waarde van die individue tot die gemeenskap in plaas daarvan om hulself in terme van ander individue te definieer.

Indien die identiteit van Suid-Afrikaners omvorm kan word na voorsiening met fokus op die gemeenskap, sal ander vrae geformuleer word oor veldtogte soos #feesmustfall.

Versoening as deug vorm die spil van die herformulering van die identiteit van Suid-Afrikaners. Versoening moedig 'n identiteit van gemeenskap aan en vra dat individue nie meer op hul eie voorkeure moet fokus nie, maar eerder in samewerking moet tree met die gemeenskap. Versoening herstel die waardigheid van beide die rykes en armes met die fokus op 'n identiteit van gemeenskap. Die bekende spreekwoord Ubuntu – “ek is wat ek is as gevolg van wie ons is”, eerder as “ek is wat ek is as gevolg van wat ek het” – ondersteun hierdie toepassing van beide voorsiening en versoening.

---

<sup>31</sup>Die oordeel van die individu word geargumenteer vanuit 'n mens se gemoed en voorkeur.

Hierdie is nie nuwe deugdes in die kerk nie, maar is vrae waarmee die Kerk en spesifiek die NG-Kerk die afgelope vier-en-twintig jaar worstel. Daarom glo ek die studie bevestig die temas en beweging waarmee die kerk reeds besig is en dat dit 'n aanmoediging is om in die kontemporêre konteks van Suid-Afrika 'n verskil te maak. Die kerk sal die voorbeeld moet wees deur 'n nuwe narratief te skep, oftewel, 'n ou bybelse narratief binne 'n nuwe kontemporêre konteks.

Voorbeelde van waar die kerk reeds besig is met voorsiening en versoening is die pad van vereniging tussen die NG-kerk en die VG-Kerk. Hierdie stap sal beide gemeentes in verskillende dorpe en stede, asook die kerkverband konfronteer oor hulpbronne en die verspreiding daarvan. In hierdie gesprek sou die identiteit van versoening 'n spreekwoordelike voorbeeld wees van hoe die diaspora gemeenskappe van Israel en die mense van Jehud weer saam moes woon. Die deugdes van versoening en voorsiening dien as 'n vertrekpunt vir die narratief wat die kerk alreeds vertel, waarin mense se waarde gedefinieer word in die genade van God en gemeenskap van gelowiges, eerder as op die behoeftes en voorkeure van 'n individu.

Behuisingskemas, soos Echo-behuising, sou 'n ander voorbeeld wees waarby die studie kan aansluit. In skemas soos die Echo-behuisingskema word mense van verskillende agtergronde uitgedaag om dieselfde ruimte en hulpbronne te deel. Echo-behuising verander die narratief, van hoe individue dink oor hulle goedere tot voordeel van ander. Die projek fokus op 'n gemeenskap wat aan mekaar voorsien eerder as om die verbruikerskultuur van die tyd aan te moedig.

Hierdie is voorbeelde waar die kerk alreeds praktiese deugdes van versoening en voorsiening toepas of implementeer. In meer as een opsig is hierdie voorbeelde nie sonder uitdagings of frustrasies nie, maar is dit 'n bemoediging dat die kerk wel Suid-Afrika se meta-narratief aan die herformuleer is, soos in hierdie studie voorgestel word. Hierdie voorbeelde draai rondom die ontwikkeling van verhoudings en uiteindelik die ontwikkeling van empatie vir mekaar.

Hierdie studie het getoon dat 'n analogiese model wat verantwoordelike Bybelinterpretasie verseker, as 'n model gebruik kan word om deugdes in Suid-Afrika te ontwikkel en implementeer. Hierdie benadering het uitgewys dat die dinamika wat aanleiding gegee het tot die ontwikkeling van die Josefverhaal, 'n bepalende invloed kan hê in die etiese

deugdevorming deur die herformulering van meta-narratiewe in kontemporêre kontekste van rykdom en armoede, soos in Suid-Afrika. Verdere navorsing is wel nodig oor die wyse waarop identiteitsvorming plaasvind in 'n gemeenskap, en hoe die praktiese implementering van deugdes vir so 'n gemeenskap sou moes lyk. Hierdie studie het egter die eksegetiese en hermeneutiese basis voorsien waarmee dit met verantwoordelikheid vanuit Ou-Testamentiese verhale gedoen sou kon word.

# Bronnelys

Africa, Statistics South. n.d. "Statistics South Africa | The South Africa I Know, The Home I Understand". Toegang verkry 03 April 2017. <http://www.statssa.gov.za/>.

Barton, J. 1998. *Ethics and the Old Testament*. Harrisburg, Pa: Trinity Press International.

Barton, J. 2003. *Understanding Old Testament ethics: approaches and explorations*. Louisville: Westminster/John Knox Press.

———. 2014. *Ethics in Ancient Israel*. Oxford: Oxford University Press.

Becking, B. 2006. "We all returned as One! Critical notes on the myth of the mass return". In *Judah and the Judeans in the Persian period*, onder redaksie van O. Lipschits en M. Oeming. Winona Lake: Eisenbrauns.

Beriell-Lee, G., F. Calfell, E. Bosch, E. Heyer, L. Sica, P. Mouguiama-Daouda, L. van der Veen, J.M. Hombert, L. Quintana-Murci, en D. Comas. 2009. "Genetic and demographic implications of the Bantu expansion: Insights from human paternal lineages." *Molecular Biology and Evolution* 26 (7): 1581–89.

Berlejung, A. 2012a. "General and religious history of 'Israel': A Historical survey". In *T&T Clark handbook of the Old Testament: An introduction to the literature, religion and history of the Old Testament*, by J. C. Gertz, A. Berlejung, K. Schmid, en M. Witte. London: T&T Clark International.

———. 2012b. "Method". In *T&T Clark handbook of the Old Testament: An Introduction to Literature, Religion and History of the Old Testament*, by A. Berlejung, M. Witte, J. C. Gertz, en K. Schmid. London: T & T Clark.

Berlejung, A., J. C. Gertz, K. Schmid, en M. Witte. 2012. *T&T Clark Handbook of the Old Testament: An Introduction to the Literature, Religion and History of the Old Testament*. London: T&T Clark International.

Berquist, L.J. 1995. *Judaism Persia's shadow: A social historical approach*. Minneapolis: Fortress Press.



Bosman, H. L., I. G. P. Gous, en I. J. J. Spangenberg. 1991. *Purper en Flenterlap. Rykdom en Armoede in die Ou Testament*. Pretoria: Van Schaik.

Breuggemann, W. 1982. *Genesis*. Interpretation: A Bible Commentary for teaching and preaching 1. Atlanta: John Knox Press.

Briant, P. 2002. *From Cyrus to Alexander: A history of the Persian Empire*. Vertaal deur P.T. Daniels. Wino Lake: Eisenbrauns.

Cambell, A.F., en J. O'Brien. 1998. *Sources of the Pentateuch: Text, introduction, annotations*. Minneapolis: Fortress Press.

Cater, C.E. 1999. *The emergence of Yehud in the persian period: A Social and demographic study*. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Claassens, L. J. M. 2004. "As God nie voed nie: Joël 1 in die konteks van wêreldhonger". *NGTT / Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif* 2 (45): 221–28.

———. 2014. "Transforming God-Language: The metaphor of God as abusive spouse (Ezekiel 16) in conversation with the portayal of God in the color purple." *Scriptura* 113 (1): 1–11.

Collins, J.J. 2004. *Introduction to the Hebrew Bible*. Minneapolis: Fortress Press.

———. 2005. *The Bible after Babel. Historical Criticism in a Postmodern Age*. Grand Rapids: Eerdmans.

Corke, M. K. & L. Isaacs & Emily. n.d. "Tuition fee protests shut down 2 of SA's biggest universities". Toegang verkry 26 September 2016. <http://ewn.co.za/2015/10/19/Fee-protests-shuts-down-3-of-SAs-biggest-universities>.

Deaton, Angus. 2013. *The Great Escape: Health, wealth, and the origins of inequality*. Princeton: Princeton University Press.

Dever, W.G. 2012. *The Lives of Ordinary People in Ancient Israel. Where Archeology and the Bible Intersect*. Grand Rapids: Eerdmans.

*Die Bybel: Nuwe Vertaling*. 1983. Vol Elektroniese weergawe. Kaapstad: Bybelgenootskap van Suid-Afrika.

Edelman, Diana V., Philip R. Davies, Christophe Nihan, en Thomas Romer. 2016. *Opening the Books of Moses*. Abingdon: Routledge.

“#feesmustfall: Political failure triggers ticking time bomb | Daily Maverick”. n.d. Toegang verkry 26 September 2016. <http://www.dailymaverick.co.za/article/2015-10-21-feesmustfall-political-failure-triggers-ticking-time-bomb/#.V-kP1fB95hG>.

Fernandez-Armesto, F. 2006. *A global history of exploration*. New York: Norton.

Gertz, J. C. 2012. “The overall context of Genesis -2 Kings”. In *T&T Clark Handbook of the Old Testament: An introduction to literature, religion and history of the Old Testament.*, by J. C. Gertz, A. Berlejung, K. Schmid, en M. Witte, vertaal deur P. Altmann. T&T Clark International.

Gonzalez, J.L. 2009. *The story of Chistianity*. Complete. Peabody: Price Press.

Grabbe, L.L. 2004. *A history of the Jews and Judaism in the Second temple period: Yehud - A history of the Persian province of Judah*. Vol Volume 1. London: T&T Clark International.

Harlambos, M., en M. Holborn. 2008. *Sociology: Themes and perspectives*. Sewende weergawe. London: HarperColins Publisher.

Harvey, D.L. 2007. “Poverty and disrpute”. Onder redaksie van G. Ritzer. *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Oxford: Blackwell Publishing.

Haughton, J., en S.R. Khandker. 2009. *Handbook on poverty and inequality*. Washington D.C.: The world bank.

Heiser, D. 2011. “Archaeology and the Old Testament: Minimalism and Maximalism | Dr. Michael Heiser”. *The Naked Bible* (blog). 2011. <http://drmsb.com/archaeology-and-the-old-testament-minimalism-and-maximalism/>.

Iceland, J. 2007. “Poverty”. *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Blackwell Publishing.

“Income and expenditure of households 2010/2011”. 2012. Pretoria: Statistics South-Africa. [/http://www.statssa.gov.za/publications/P0100/P01002011.pdf](http://www.statssa.gov.za/publications/P0100/P01002011.pdf).

Jonker, L.C. 2016. “Of Writers and Readers. Facilitating the Intercultural Encounter between (Ancient) Texts and (Contemporary) Readers.” In *New Perspectives on Intercultural Reading*

*of the Bible*, onder redaksie van Schipani, D.S., Brinkman, M., en H. Snoek, 239–55. Elkhart: Institute of Memonite Studies.

Jonker, L.C., en D.G. Lawrie, reds. 2005. *Fishing for Jonah (anew). Various approaches to biblical interpretation*. Stellenbosch: AFRICAN SUN MeDIA.

Khoza. 2016. “Ethics is about ‘simply doing the right thing’ – Madonsela”. News24. 2016. <http://www.news24.com/SouthAfrica/News/we-need-to-teach-ethics-madonsela-20160909>.

Lovin, R.W. 2011. *An Introduction to Christian Ethics: Goals, Duties, and Virtues*. Nashville: Abingdon Press.

MacIntyre, A. 2013. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Vol 2. A&C Black.

Mara, M.G. 2006. “Poverty”. Onder redaksie van J. Hoover. *Encyclopedia of Ancient Christianity*. Downers Grove: Inter Varsity Press.

Marr, A. 2012. *History of the world*. Epub. Hampshire: Pan Macmillan.

McKim, D.K. 2014. *The Westminster dictionary of theological terms*. 2nd ed. Louisville: Westminster John Knox Press.

Miller, J. 2016. *Unequal Scenes*. Photography. [unequalscenes.com](http://unequalscenes.com).

Mills, M. 2001. *Biblical Morality: Moral perspectives in Old Testament narratives*. Burlington: Ashgate.

Neal, M.A. 1987. *The just demands for the poor*. Mahwah: Paulist Press.

Nkabala, H.N. 2013. “A Gender-Sensitive ethical reading of the Old Testament texts: The role of African Women as Characters in the text and exponents of the text”. *OTE* 26 (2): 384–400.

Oswald, P.H.C., en H.T. Lehmann, verts. 1999. *Luthers’ Works: Lectures on Genesis: 38-44*. Vol 7. 9 vols. Saint Louis: Concordia Publishing house.

Posel, D. 2011. “The apartheid project”. In *The Cambridge history of South Africa: 1885-1994*, onder redaksie van R. Ross, A.K. Mager, en B. Nasson. Cambridge: Cambridge University Press.

Perdue, L., en W. Carter. 2015. *Israel and empire: A Postcolonial history of Israel and early Judaism*. Onder redaksie van C.A. Baker. London: Bloomsbury.

“Press Section: Office of public information United nations, N.Y.” 1971. Public record. <https://search.archives.un.org/uploads/r/united-nations-archives/6/0/e/60e01378f4efade1353c642dc378bc5544138ce0ce2f3f4cab3a7ad37905a49a/S-0882-0002-02-00001.pdf>.

Rieger, J. 1998. *Remember the poor: The challenge to theology in the twenty-first century*. Pennsylvania: Trinity Press International.

Ruzicka, S. 2012. *Trouble in the West: Egypt and the Persian Empire 525-332 BCE*. Oxford: Oxford University Press.

Römer, T. 2016. “The narrative books of the Hebrew Bible”. In *The Hebrew Bible: A Critical Companion*, onder redaksie van J. Barton. Princeton University Press.

Schimd, K. 2012. *The Old Testament: A literary history*. Vertaal deur L.M. Maloney. Minneapolis: Fortress Press.

Schmid, K. 2010. *Genesis and the Moses story: Israel’s dual origins in the Hebrew Bible*. Vertaal deur J.D. Nogalski. Wino Lake: Eisenbrauns.

———. 2011. “The emergence and disappearance of the separation between the Pentateuch and the Deuteronomistic history in Biblical studies”. In *Pentateuch, Hexateuch or Enneateuch? Identifying literary works in Genesis through Kings*, onder redaksie van T.B. Dozeman, T. Römer, en K. Schmid. Atlanta: Society of Biblical Literature.

Seekings, J., en N. Nattrass. 2015. *Policy, politics and poverty in South Africa*. Developmental pathways to poverty reduction 4. London: Palgrave Macmillan.

Shreeve, J. 2015. “New Human Ancestor Elicits Awe—and Many Questions”. 10 September 2015. <http://news.nationalgeographic.com/2015/09/150910-homo-naledi-human-ancestor-species-reaction-science/>.

Ska, S.-L. 2000. *“Our Fathers Have Told Us”. Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*. Tweede weergawe. Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico.

— — —. 2006. *Introduction to reading the Pentateuch*. Winona Lae: Eisenbrauns.

Sloane, A. 2008. *At home in a strange land: Using the Old Testament in Christian Ethics*. Peabody: Hendrickson.

“Somerset West Property valuations : Property prices, trends, statistics, valuations.” n.d. Toegang verkry 30 Augustus 2017. <https://www.property24.com/property-values/somerset-west/western-cape/390>.

Sonneborn, L. 2010. *The end of Apartheid in South-Africa*. New York: Infobase Publishing.

“South Africa | Data”. n.d. Toegang verkry 07 Mei 2017. <http://data.worldbank.org/country/south-africa?view=chart>.

“South Africa Languages and Culture”. n.d. Toegang verkry 06 April 2017. [http://www.savenues.com/sa\\_languages\\_and\\_culture.htm](http://www.savenues.com/sa_languages_and_culture.htm).

Stavropoulou, F. 2016. “The historical framework Biblical and scholarly portrayls of the past”. In *The Hebrew Bible: A crittical companion*, onder redaksie van J Barton. Princeton: Princeton University Press.

Stavropoulou, F., en J Barton. 2010. “Introduction: Religious diversity in ancient Israel and Judah”. In *Religious diversity in ancient Israel and Judah*, onder redaksie van F. Stavropoulou en J Barton. London: T & T Clark.

Stelle, J.B. 2003. “The theme(s) of the Joseph story: A literary analysis”. Ph.D., U.K.: The University of Gloucestershire.

Stewart, F., C.R. Laderchi, en R. Saith. 2007. “Introduction: Four approaches to defining and measuring poverty”. In *Defining poverty in the developing world*, onder redaksie van F. Stewart, R. Saith, en B. Harris-White. New York: Palgrave Macmillan.

“Strand Property valuations : Property prices, trends, statistics, valuations.” n.d. Toegang verkry 30 Augustus 2017. <https://www.property24.com/property-values/strand/western-cape/392>.

Terreblanche, S. 2002. *A history of inequality in South-Africa: 1652-2002*. Scottsville: University of Kwazulu-Natal press.

Thompson, L. 2000. *The history of South-Africa*. London: Yale University Press.

Vanderkam, J. 2001. *An Introduction to Early Judaism*. Grand Rapids: Westminster B. Eerdmans.

Von Rad, G. 1972. *Genesis: A Commentary*. Vertaal deur H. Marks. Old Testament library. London: SCM Press.

Wenham, G.J. 1994. *Word Biblical Commentary: Genesis 16-50*. 2 vols. Dallas: Word Books.

Westermann, C. 1987. *Genesis: A practical commentary*. Vertaal deur D.E. Green. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.

Woodhouse, B. 1996. *The rock of the Golden gate and Clarens districts*. Johannesburg: Waterman.